T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

MARX'IN POLİTİK TEOLOJİSİ

(DOKTORA TEZİ)

Bilge SARIOĞLAN

BURSA - 2025

T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

MARX'IN POLİTİK TEOLOJİSİ

DOKTORA TEZİ

Bilge SARIOĞLAN

Danışman:
Prof. Dr. Funda GÜNSOY TUROWSKI

BURSA – 2025

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı, 711843002 numaralı Bilge SARIOĞLAN'ın hazırladığı **Marx'ın Politik Teolojisi** konulu Doktora Tezi Çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, ...……..... günü ...……..... saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin ……. (başarılı/başarısız) olduğuna (oybirliği/çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye
Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı
Prof. Dr. Funda GÜNSOY TUROWSKI
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Derda KÜÇÜKALP
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. M. Ertan KARDEŞ
İstanbul Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Kurtul GÜLENÇ
Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi

Üye
Dr. Ögr. Üyesi V. Metin Demir
Bursa Uludağ Üniversitesi

…… / …… / 2025

Yemin Metni

Doktora tezi olarak sunduğum “Marx’ın Politik Teolojisi” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza
…… / …… / 2025
Bilge SARIOĞLAN

Adı Soyadı : Bilge SARIOĞLAN

Öğrenci No : 711843002

Anabilim Dalı : Felsefe

Programı : Felsefe

Tezin Türü : Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	**:** Bilge SARIOĞLAN
Üniversite	**:** Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	**:** Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	**:** Felsefe
Bilim Dalı	**:** Felsefe
Tezin Niteliği	**:** Doktora Tezi
Sayfa Sayısı	**:** ix + 311
Mezuniyet Tarihi	**:** …… / …… 2025
Tez Danışmanı	**:** Prof. Dr. Funda GÜNSOY TUROWSKI

Marx'ın Politik Teolojisi

Bu çalışmanın amacı Karl Marx'ı karakterize eden temel politik kavramlar ve teolojik kavramlar arasındaki paralelliği vurgulamayarak bu paralleliğin ötesinde Marx'ı düşünmeyi olanaklı kılmak ve bu paralellikten hareketle teolojik kavramların seküler ya da dünyevi bir dile nasıl aktarıldığını sunarak Marx'ı yeni bir perspektif ile yorumlamaktır. Marx'ın (1818-1883) materyalist tarih anlayışı, kapitalizm kritiği, ilerleme ve özgürlük mefhumlarına olan yaklaşımlarının Yahudi-Hıristiyan geleneğine ilişkin olarak dinsel eskatoloji ve mesihçilik anlayışlarıyla ne tür benzerlikler ihtiva ettiği; bu bakımdan Marx'ı "seküler bir teoloji" kategorisinde ele almanın olanağı tez çalışmamızın iddiasıdır. Marx'ın tarih anlayışı üretim ilişkilerinin değişimi, dönüşümü ve gelişimi çerçevesinde anlam kazanmakla beraber sınıf mücadelesi, Marx'ın tarihe yönelik değerlendirmesini determinist bir çizginin dışına koyar. Marx'ın tarih anlayışının çekirdeği olan sınıf mücadelesi, devrim fikrinin ekonomik dönüşüm ile beraber mülksüzleştirilen, yoksullaştırılan ve ezilenlerin kurtuluşunu ayrıca hedef edinir. İşte tam da bu noktada Marx'ın kurtuluş doktrini eskatolojik bir olay olarak değerlendirilir. Çalışmamızda, Marx'ın kurtuluş öğretisi yabancılaşma, özel mülkiyet, günah ve Düşüş kavramlarıyla ilişkilendirilir. Nasıl ki dinsel gelenekte insanın ilk günahı işlemesi, insan ve Tanrı arasında bir kopuşa yani yabancılaşmaya neden olmuşsa kapitalist sistemin özel mülkiyet ve sermaye etrafında dönen işleyiş mantığı, insanın daha spesifik bir ifadeyle işçinin başta kendi özü olmak üzere, emeğe, emek ürününe ve emek sürecine yabancılaşmasıyla neticelenir ki bu durum özel mülkiyeti, ilk günah olarak kavramımıza imkan tanır. Toplumsal eşitliği alaşağı eden ve yabancılaşmanın baş müsebbibi olarak konumlanan özel mülkiyet ortadan kaldırılmalıdır. Bu doğrultuda Marx tıpkı Düşüş sonrası dinsel anlatılarda olduğu gibi "yeni bir düzen vaadinde" bulunur ki Marx'ın "yeni düzen vaadi" yeryüzü eksenli bir cennet anlayışı olan komünizmde temellenir. Öyle ki Mesihçi bir figür olarak proletarya Marx'ın peygamber edasıyla müjdelediği komünist toplum için en önemli figür olarak belirir. "Tarihin öznesi" olarak konumlanan proletarya tıpkı bir Mesih gibi tüm insanlık adına, evrensel düzeyde, kurtarıcı olarak konumlanır.

Anahtar kelimeler: Politika, Teoloji, Din, Marx, Marksizm

ABSTRACT

Name & Surname	**:** Bilge SARIOĞLAN
University	**:** Bursa Uludağ University
Institute	**:** Institute of Social Sciences
Field	**:** Philosophy
Subfield	**:** Philosophy
Degree Awarded	**:** Ph.D
Page Number	**:** ix + 311
Date of Degree Awarded	**:** …… / …… / 2025
Supervisor	**:** Prof. Dr. Funda GÜNSOY TUROWSKI

Political Theology of Marx

The aim of this study is to move beyond merely emphasizing the parallelism between the fundamental political concepts and theological concepts that characterize Karl Marx, and to make it possible to think of Marx beyond this parallelism. At the same time, it seeks to demonstrate how theological concepts are translated into a secular or worldly language, thereby offering a new perspective for interpreting Marx.The claim of this thesis is that Karl Marx's (1881-1883) materialist understanding of history his critique of capitalism, and his approaches to the notions of progress and freedom have similarities with the Judeo-Christian tradition understanding of religious eschatology and messianism; in this respect the possibility of categorising Marx as a "secular theology". Although Marx's understanding of history gains meaning within the framework of the change, transformation and development of the relations production, the class struggle puts Marx's evaluation of history outside a determinist line. The core of Marx's understanding of history, class struggle, envisions the idea of revolution not only as an economic transformation but also as the liberation of the dispossessed, the impoverished, and the oppressed. At this very point, Marx's doctrine of liberation is regarded as an eschatological event. In our study, Marx's doctrine of liberation is associated with the concepts of alienation, private property, sin and the Fall. Just as in the religious tradition, man's committing original sin caused a rupture between man and God, that is, alienation, so the logic of the capitalist system, which revolves around private property and capital, results in the alienation of man, more specifically of the worker from labour, the product of labour and the labour process, especially from his own essence, which allows us to conceive of private property as the original sin. Private property, which overthrows social equality and is positioned as the main cause of alienation, must be abolished. In this direction Marx makes a "promise of a new order" just as in the religious narratives after the Fall, and Marx's "promise of a new order" is grounded in communism, which is an earth-based conception of heaven. So much so that the proletariat, as a messianic figure, appears as the most important figure for the communist society heralded by Marx as a prophet. The proletariat, positioned as the "subject of history" is positioned as a saviour on behalf of humanity, on a universal level, just like as Messiah.

Keywords: Politics, Theology, Religion, Marx, Marxism

ÖNSÖZ

Doktora tez sürecim boyunca değerli bilgi ve deneyimleriyle yol gösteren, tez konusunun belirlenmesinden hazırlanmasına kadar her aşamada desteklerini esirgemeyen kıymetli danışmanım Prof. Dr. Funda GÜNSOY TUROWSKI'ye en içten teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca tez çalışmam süresince ilgi ve desteğini esirgemeksizin zaman ayıran Prof. Dr. Derda KÜÇÜKALP'e de minnettarlığımı ifade etmek isterim.

Bu çalışmayı, 6 Şubat 2023 deprem felaketinde yaşamını yitiren tüm canların aziz hatırasına ithaf ediyorum.

Bilge SARIOĞLAN

Bursa - 2025

İÇİNDEKİLER

ÖZET iv
ABSTRACT v
ÖNSÖZ vi
İÇİNDEKİLER vii
KISALTMALAR ix
GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM
POLİTİK TEOLOJİNİN DEVRİMCİ TEMSİLCİSİ:
KARL MARX

1. Politik Teoloji Üzerine 18
    1.2. Marx'ın Ateistik Politik Teolojisi: Din, İdeoloji ve Seküler Eskatolojinin Eleştirisi 51
        1.2.1. "Afyon"un Çifte Anlamı: Teselli ile İdeolojik Aygıt Arasında Din 54
        1.2.2. Feuerbachçı Antropolojiden Tarihsel Materyalizme Geçiş 56
        1.2.3. Meta Fetişizmi 65
        1.2.4. Dünyevi Kurtuluşun Ölçütleri 73
    1.3. Marx'ın Seküler Mesihçiliği ve Devrimci Kurtuluş Yorumu 87
        1.3.1. Marx'ta Seküler Mesihçiliğin Tarihsel Bağlamı ve Kavramsal Çerçevesi 88
        1.3.2. Kurtuluş Teolojisinde Politik Boyut ve Mesihçi Anlayışlar 93
        1.3.3. Marx ve Kurtuluş Teolojisi: Kesişim Noktaları 100
            1.3.3.1. İncil'in Kurtuluşçu Yorumu ve Politik-Teolojik Yansımaları 106
                1.3.3.1.1. Beden Teolojisi ve Politik İçkinlik 106
                1.3.3.1.2. Yoksulların Teolojisi ve Marx'ın Praksisi 107
                1.3.3.1.3. Hıristiyan Sosyalizmi ve Tarihsel Örnekler 109
                1.3.3.1.4. Hermenötik Yaklaşım 110
                1.3.3.1.4.1. Marx ve *İncil*'de Kurtuluş ve Adalet 112
                1.3.3.1.5. Krallık Alegorileri: "Buğday" ve "Yaban Otu" 116
    1.4. Modern Zamanın Mitosu İlerleme Fikri Üzerine Politik-Teolojik Bir İnceleme 119

1.4.1. Marx'ın İlerleme ve Özgürlük Anlayışına Yönelik Politik-Teolojik Bir Okuma 132
1.4.1.1. İlerleme 132
1.4.1.2. Özgürlük 141

İKİNCİ BÖLÜM

MARX İLE BİRLİKTE MARX'A KARŞI

2. Politik ve Teolojik Bağlamda *Yahudi Sorunu*'nu Yeniden Düşünmek 149
2.1. *Yahudi Sorunu* I 149
2.1.1. Marx'ın Teşhisinin Çağdaş Politik Teolojideki Yankıları 155
2.2. *Yahudi Sorunu* II 159
2.2.1. Yahudi Temsili, Para ve Kapitalizm 162
2.2.2. Devlet-İsa İlişkisi 165
2.2.3. Yakup, Promethus, Seküler Mesihçilik 167
2.3. Politik Teoloji Bakımından Yabancılaşma Kavramının İçerimleri 170
2.3.1. Yabancılaşma Kavramının Teolojik ve Dinsel Kökenleri 170
2.3.2. Marx'ın Yabancılaşma Anlayışı 174
2.2.4. İlk Günahın Hayaleti: Özel Mülkiyet 198
2.2.5. Proletarya: Devrimci Mesih'e Çağrı 215
2.2.6. Anekdot: 'Başlangıca Dönüş' Devrim=Kıyamet (Apocalypse) Özdeşliği 223
2.2.6. Cennet'in (Aden Bahçesi) İz Düşümü: Komünizm 232

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

C. MARX'IN MİRASI: TEOLOJİ, ADALET VE DEVRİM

3. Teolojinin Olmadığı Bir Dünya Mümkün mü? 245
3.1. Peygamber Marx: Exodus, Nuh Tufanı ve Seküler Eskatoloji 274
3.2. Kutsal Metinler: Komünist Manifesto (1848) ve Das Kapital 284
SONUÇ 292
KAYNAKÇA 302
ÖZGEÇMİŞ 312

KISALTMALAR

ABD : Amerika Birleşik Devletleri
a.g.e. : adı geçen eser
C. : Cilt
DİA : Devletin İdeolojik Aygıtları
s. : sayfa
ss. : sayfa sayısı
S. : Sayı
SSCB : Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği
vb. : ve benzeri

KİTAP KISALTMALARI

HHFE : *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*
EPEK : *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*
GEPE : *Gotha ve Efrut Programlarının Eleştirisi*

GİRİŞ

Modern politik düşünce, ilahi kökenli egemenliğin çözülmesiyle birlikte politik olanın meşruiyetini sağlayan dayanakların yeniden tanımlanması zorunluluğuyla şekillenir. Bu çözülme Tanrı'nın ya da aşkın bir otoritenin sahneden çekilmesine işaret etmekle birlikte politik olanın teolojik temeller üzerine kurulu tarihsel sürekliliğini de görünür kılar. Otorite, meşruiyet, kurtuluş gibi kavramlar, sekülerleşme süreciyle birlikte metafizik bağlamlarından ayrılarak dünyevi formasyonlara eklemlenir. Tanrı'nın egemenlik sahnesinden çekilişi, bu kavramların seküler iktidar yapılarına devredilmesini beraberinde getirir; ancak ilahi egemenliğin dünyevi iktidar yapılarına devredilişi, *kutsal*ın izlerinin tamamen silinmesiyle sınırlı kalmayarak seküler olana içkinleşmiş bir biçimde varlığını sürdürür. Politik teoloji, teolojik olanın seküler formlarda yeniden üretimini görünür kılan ve bu dönüşümü eleştirel bir bakış açısı ile değerlendiren bir düşünme pratiği olarak belirir.

Teolojik imgelerin seküler politik yapılar içinde yeniden canlanması, modernliğin sadece rasyonalite ve ilerleme idealleriyle tanımlanamayacağını; aynı zamanda *kutsal*ın içkinleştiği bir tarihsel evre olarak da kavramsallaştırılması gerektiğini gösterir. Modernliğin bu kopuş momenti[1] genellikle Ortaçağ'daki teosentrik kozmolojiden seküler-toplumsal yapıya geçişle başlatılır. Kilise otoritesinin çözülmesi, Reformasyon sürecindeki dinsel parçalanmalar, Rönesans hümanizmiyle birlikte bireyin merkeze yerleşmesi ve Aydınlanma'nın akıl temelli epistemolojisi; aşkın olanın çözülerek içkin

[1] Antonio Negri ve Michael Hardt, *İmparatorluk* adlı eserde, Avrupa modernliğinin kökenlerini, aşkın otoritenin çözülmesiyle birlikte insan aklına ve dünyevi failliğe dayanan (örneğin, Pico della Mirandola aşkın bir Tanrı kavramı yerine ilahi bir bilgi makinesi olarak insanı koyar.) radikal bir *içkinlik* düzleminde temellendirir. Bu süreç, Duns Scotus'un her varlığın tekil bir özü olduğu yönündeki teziyle başlar; Sir Francis Bacon ve Galile Galileo'nun doğa bilgisini, deneysel gözlemle edinilebilir kılmasıyla derinleşir; Baruch Spinoza'nın politik düşüncesinde ise içkinliğin ufku ve demokratik politik düzenin ufku tamamen örtüşerek politik anlamda belirginlik kazanır. Modernliğin bu içkin yapısı "yaratma gücünün artık yeryüzüne indirilmesi" olarak kavramsallaşır. Ancak bu yapı, süreğen bir dengeden ziyade yapısal bir çatışmaya dayanır. Hardt ve Negri modernliği, "krizle tanımlı" bir oluşum olarak niteler; bu kriz içkin yaratıcı kuvvetlerle aşkın iktidar arasındaki "durmak bilmez çatışmadan doğar." Reform karşıtı hareketler, Katolik Kilisesi'nin tepkisi ve feodal yapılar, modernliğin devrimci enerjisini bastırmış; Hardt ve Negri bu süreci "modernliğin kendi Thermidor'unu doğurması" (Thermidor, Fransız Devrimi'nin radikal eşitlikçi evresinin sona erdiği karşı-devrimci dönemeçtir.) biçiminde tanımlarlar. Bu doğrultuda iç savaş sona ermez, içkinliği yeniden inşa etme arzusu, *exodus* kavramında ifadesini bulur: Baskının hüküm sürdüğü alanlarda deneyimin arzusu ve umudu doğrultusunda geliştirilen yaratıcı kaçış çizgisi. Böylece modernlik Tanrı'dan kopuşa birlikte içkin bir yaşam formunun inşasına yönelik kolektif politik bir süreci ifade eder. Bkz. M. Hardt, A. Negri, *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018, s.89-97.

olana yer açtığı dönüşümün temel aşamalarıdır. Ne var ki bu çözülme, salt bir dağılmanın ötesinde teolojik kategorilerin seküler formlar içinde yeni bir işleve kavuşmasını da ifade eder. İlahi kökenli egemenlik fikri, seküler devlet aygıtlarında tekrar kurulur. Kurtuluş düşüncesi ise uhrevi/ilahi bir vaat olmaktan çıkıp bu-dünyasal bir ilerleme fikri ya da devrimci bir tahayyülle yeniden yorumlanır yani dünyevi bir kurtuluş ideali ön plana çıkar.

Klasik anlamda politik teoloji, Tanrı'ya ilişkin teolojik kategorilerin, seküler egemenlik yapılarında yeniden üretildiğini savunan bir süreklilik teorisi olarak tanımlanır. Politik ve teolojik kavramlar arasında *yapısal* benzerlik kuran yani seküler kurumların, teolojik biçimlerin yapısal mantığını devraldığına işaret eden süreklilik teorisi özellikle Carl Schmitt tarafından sistemli bir biçimde ifade edilir. Schmitt, modern egemenlik kuramına ait istisna, karar, otorite gibi kavramların kökeninin teolojik olduğunu belirterek, modern devlet kuramını egemen Tanrı figürüne benzetir. Ancak politik teolojiyi, sadece egemenlik paradigmasıyla sınırlamak güncel tartışmaların kapsamını daraltır. Öyle ki çağdaş düşünürler –örneğin, Peter Sloterdijk, Cornel West, Agata Bielik Robson, Saul Newman, Alfred Kantorowicz, Giorgio Agamben, Jan Assman, Claude Lefort, Victoria An Kahn, Carl Raschke, Mark Lilla vb.[2]- politik teolojinin çok katmanlı doğasını iktidar yapıları dışında anlam, temsil, adalet, kurtuluş gibi kavramlarla ilişkilendirerek genişletir. Daha açık bir ifadeyle seküler modernliğin, kutsalı dışlamaktan ziyade onu dönüştürerek içselleştirdiği kabul edilir. Bu bağlamda politik teoloji, dogmatik inanç sistemlerinin tahlili ile birlikte seküler formların taşıdığı aşkın yapıları teşhir eden yapısökümcü bir metot olarak da iş görür. Bu dönüşüm sadece *kutsal*ın tasfiyesi olarak okunmaz; aynı zamanda onun seküler biçimlerde yeniden üretimini de içerir.

Teolojik olan, metafizik düzlemden çıkarılıp tarihsel-toplumsal bir zemine çekilir; eskatolojik vaatler artık ilahi bir geleceğe bağlanmaz fakat dünyevi bir kurtuluş tahayyülü ekseninde ifade edilir. Bu tarihsel dönüşüm, on dokuzuncu yüzyılda, sanayileşme, kentleşme, sınıfsal çelişkilerin derinleşmesi ve pozitivist bilim anlayışının yükselişiyle

[2] Tezin birinci bölümünün ilk başlığı olan "Politik Teoloji Üzerine" adlı kısımda, geniş bir şekilde, politik teolojinin kavramsal, tarihsel çerçevesi ifade edilerek politik teolojiye dair bir sınıflandırma yapılmıştır. Giriş kısmında andığım bu isimlere ek olarak pek çok düşünür "Politik Teoloji Üzerine" adlı başlıkta yer alır.

bir hayli belirginleşir. Dinin toplumsal işlevi sorgulanmaya başlanırken sosyalizm, anarşizm vb. yeni politik tahayyüller kaybedilen *kutsal*ın yerini dolduracak seküler kurtuluş modelleri üretir. Tam da bu tarihsel bağlamda Marx hem ekonomik eşitsizlikleri hem de ideolojik iktidar aygıtlarını aşacak bir özgürlük ufku olarak devrimci kurtuluş fikrine yönelir. Bu yönelim, politik bir stratejiyle birlikte teolojik bir mirasın seküler düzlemde yeniden anlamlandırılmasıdır.

Bu çalışmada Marx, egemenlik özelinde karakterize edilen klasik Schmittçi politik teolojinin sınırları aşarak, kurtuluş fikri etrafında kümelenen bir anlayış bağlamında ele alınır. Marx'ın Tanrı fikrinin sekülerleştirilmiş bir dönüşümünü gerçekleştiren materyalist devrim teorisi sunduğu iddiası bu çalışmanın merkezinde konumlanır. Bu anlamda Marx, politik teolojinin seküler izdüşümünün ötesinde onun dönüştürülmüş ve *praksis* ile iç içe geçmiş biçimini temsil eden bir figür olarak kavramsallaştırılır.

Tez, Marx'ın düşüncesinin ekonomi-politik eleştirilerle sınırlı kalmadığını göstermeyi ve sekülerleşmiş teolojik yapıların yeniden üretildiği politik-teolojik bir perspektif içerisinde ele almayı hedeflemektedir. Genellikle literatürde Marx, teolojik olandan radikal biçimde kopmuş seküler bir düşünür olarak konumlandırılır ve Marx'ın tarih anlayışı, metafizik ve kutsal anlatılardan arındırılmış bir ilerleme modeli şeklinde sunulur. Oysa bu çalışma, Marx'ın söyleminde mesiyanik yapılar, kurtuluş tahayyülleri ve devrimci öznellik biçimleri üzerinden işleyen teolojik tortuların izini sürer. Burada Marx'ın, Tanrı'yı inkâr eden bir figür olduğu kabul edilmekle birlikte Tanrı fikrini, tarihsel *praksis* içinde dönüştürerek yeniden işlevselleştiren bir düşünür olduğu öne sürülür. Bu yönüyle çalışma, Marx'ı politik teolojinin seküler-eskatolojik damarında özgün bir konuma yerleştirmeyi hedefler.

Kurtuluş temasını, tarihsel-toplumsal pratik içerisinde konumlandıran Marx, mesiyanik düşünce ve seküler tarih arasında yaratıcı bir bağ inşa etmeye imkân tanır. Agata Bielik Robson'a göre Hıristiyanlık sonrası Yahudi mesiyanik düşünce sekülerleşerek varlığını sürdürür. Bu anlamda Marx'ın ütopyacı komünizmi, dini eskatolojinin maddi-toplumsal bir versiyonudur. Başka bir ifadeyle Marx'ın mesiyanik ateizmi, Yahudi teolojik dürtüsünü seküler aklın kisvesi altında sürdürür.[3] Robson'un bu

[3] Agata Bielik Robson, *Jewish Cryptoheologies of Late Modernity*, Routledge (Taylor&Francis Group), 2014, s.194.

görüşünün temelinde metaforik anlamda kullandığı *marrano* terimi yer alır. On beşinci ve on altıncı yüzyıllarda, İspanya ve Portekiz ülkelerinde Hıristiyanlaştırılmış Yahudileri ifade eden ve bu kişilerin görünüşte Hıristiyan olsalar bile Yahudi inançlarını sürdürmesi anlamına gelen *marrano* terimi, Robson'da teolojik muhtevanın seküler formlarda gizlenmesi anlamına gelecek şekilde metaforik olarak kullanılır.

Marx ile birlikte B. Spinoza, W. Benjamin, S. Freud, G. Scholem gibi bazı düşünürler, aleni bir biçimde dini reddetmelerine rağmen düşüncelerinin derin yapısında hala Yahudi teolojisinin izlerinin barındığı vurgulanır. Yani *marrano* üzerinden kripto-teolojik mirasın sekülerleşmede devam ettiği ya da seküler görünen bir düşüncede saklı olan teolojik momenti taşıması söz konusudur. Robson'un "felsefi *marrano*" olarak nitelendirdiği Marx, Hegel'in sunduğu bütünlüklü ve anlam yüklü idealist sistemin sahte yapısını parçalayarak maddi olanı teolojik ya da idealist olanın yerine ikame eder.[4] Bu doğrultuda Marx, dinsel kurtuluş tahayyülünü dünyevi ve tarihsel bir *telos* biçiminde yeniden formüle ederek ilahi bir kurtarıcıya duyulan ihtiyacı tarihselleştirir ve maddi koşulları yeniden yapılandırır.

Cornel West'in peygamberce düşünce (prophetic thought) yaklaşımı ise Marx'ın tarihsel materyalizmini, sadece yapısal tahlillere yönelik bir eleştiri olmadığını aynı zamanda modern kapitalizmin ürettiği nihilizme karşı etik-politik bir tanıklık pratiği olarak değerlendirmesi gerektiğini de öne sürer. Etik-politik tanıklık, burjuva toplumunun derin adaletsizliklerine karşın ezilenlerin çığlığını dile getiren tarihsel bir adalet çağrısı etrafında şekillenir. Bu anlamda proletarya tarihsel bir sınıf olmanın yanı sıra adaletsizlik karşısında etik bir özne olarak konumlanır ve Marx, dinsel bir peygamber gibi Tanrı adına konuşmaktan ziyade insanlık adına konuşan modern/seküler bir peygamber olarak konumlanır.[5] Yani dini geleneklerin ana bileşenleri arasında olan peygamberi düşünce, West'in yorumunda etik bir duyarlılığa ilişkin olarak tanımlanır ve Marx'ın kurtuluş hedefi sömürülenlerin, yoksulların, ezilenlerin sesi şeklinde karşılık bulur. Dolayısıyla West'e göre Marx "kapitalist modernitenin yıkıcı etkilerine karşı peygamberane bir yanıtı

---

4 Robson, *Jewish Cryptoheologies of Late Modernity*, s.194.

5 Cornel West, *Prophetic Thought in Postmodern Times: Beyond Eurocentirism and Multiculturalism*, Monroe: Common Courage Press, 1993, s.40. Marx'ın görüşlerinin tarihsel materyalizmin yanı sıra etik-politik bir duyarlılık sergilediği yani tarihsel bilinci yapısal tahlillerin ötesinde kurtuluş ve vicdani sorumluluğa ilişkin etik bir yönelim çerçevesinde anlaşıldığına dair ayrıca Bkz. Cornel West, *The Ethical Dimensions of Marxist Thought*, New York: Montly Review Press, 1991. Bu eserin özellikle giriş ve ilk bölümleri, Marx'ın etik bir duruş sergilemesine ilişkin kuramsal çerçevede ele alır.

temsil eder."[6]

West ile benzer şekilde Marx'ın eleştirel etik bir çizgide konumlandığını belirten Enrique Dussel'e göre mevcut politik-etik düzende/kapitalist sistemde, sistemin dışında kalan yani ezilenlerin, dışlananların, yok sayılanların, bastırılanların, Levinas'ın ifadesiyle "öteki'nin" ihtiva ettiği *negatif bir hakikat* söz konusudur. Başka bir ifadeyle kapitalist sistem *kurban* yaratmakla karakterize olur; bu anlamda hakikat, *kurban*ın ontolojisinden/negatifliğinden yükselir. İşte Marx, kurbanın *negatif*liğinden yükselen çığlığa/hakikate/adalete kulak verir ve bir eylem felsefesi (*praksis*) geliştirir. Bu doğrultuda Marx, ekonomi-politiğin eleştirisini yapan bir teorisyen olmakla birlikte tarihin dışına itilmişlerin/mağdurların/kurbanların çığlığını duymuş olan etik-politik bir figür mecazi anlamda ise bir peygamber gibidir. Dussel oldukça provoke edici bir biçimde modern Batı politika felsefesinin başlangıç noktasını *kurban*ın çığlığı olarak belirler. Başka bir ifadeyle modern Batı felsefesinin devlet, hak, egemenlik gibi kavramlarla başladığını ileri süren klasik yaklaşım reddedilerek hakiki politik düşüncenin kaynağına acı (suffering) çekenlerin/*kurban*ın çığlığı yerleştirilir ve politikanın muhatabı baskıya uğrayan, dışlanan, bastırılan *politik kurban*lar olarak saptanır.[7] Bu minvalde politikanın maddi ilkesi, dışlananların çağrısına kulak veren etik bir yükümlükle ilişkilidir ve kurtuluş politikası da adaletsiz sistemin dönüştürülmesi bağlamında açıklanmalıdır. Yani Dussel'de kurbanların tarihsel çığlığından türeyen bir kurtuluş fikri söz konusudur.

Açığa çıkan bu kuramsal yönelim doğrultusunda Michael Walzer'in *Exodus and Reveloution* adlı eseri, politik-kurtuluş tahayyülünün politik-teolojik kökenlerini alegorik bir model üzerinden düşünme olanağı sunar. Walzer'in *Exodus* değerlendirmesine göre Mısır köleliğin, baskının, sömürünün kurumsallaştığı mevcut düzeni temsil ederken çöl, özgürlük yolundaki, kolektif kurtuluşun geçiş sürecini, vaat edilmiş toprak ise adil bir geleceğin inşa edilmesi gerektiği yönündeki politik topluluğu temsil eder.[8] Bu bağlamda

---

6 Cornel West, *Prophetic Thought in Postmodern Times: Beyond Eurocentirism and Multiculturalism*, s.40.

7 Enrique Dussel, *Twenty Thesis on Politics*, Durham NC: Duke University Press, 2008, s.69, 70.

8 Bu kısımda, bir noktaya değinmek istiyorum. 16 Mayıs 2025 tarihinde, yürütücülüğü Prof. Dr. Funda Günsoy Turowski, Prof. Dr. M. Ertan Kardeş'e ve Doç. Dr. Erdoğan Yıldırım'a ait olan, ODTÜ Üniversite'sinde düzenlenen "Politik Teolojiler ve Nomos" adlı çalıştayda, ODTÜ Sosyoloji Bölümü öğretim üyelerinden Doç. Dr. Erdoğan Yıldırım, politikanın bir *ethos*'u olduğuna dikkat çekmiştir. Tezin üçüncü bölümünde de açıklandığı üzere Marxist düşüncede, Erken Hıristiyanlığın, özellikle yoksulların kolektif direnişi, dayanışma ruhu ve dünyevi kurtuluş beklentisi bağlamında bir proto-sosyalist hareket olarak yorumlandığı görülür. F. Engels, *On the History of Early Christianity* başlıklı metninde ilk Hıristiyan cemaatlerin sınıf mücadelesine benzer bir biçimde Roma İmparatorluğu'nun

dini bir mitos, modern devrimci düşüncenin teolojik-toplumsal bir alegorisi olarak işlevselleşir. Bu tezde ifade edildiği şeklilde, Marx'ın tarihsel anlatısı da *Exodus*'un seküler bir düzlemde yeniden kurgulanışı olaral değerlendirilebilir. Modern kapitalist üretim biçimi Mısır'a, burjuvazi Firavun figürüyle proletarya ise seçilmiş halk olarak İsrailoğulları'yla özdeşleştirilir. Devrim süreci, çöl metaforunda vücut bulan tarihsel geçişin simgesel formunu oluştururken; komünizm ilahi/aşkın bir vaat olmaktan ziyade bu dünyaya içkin bir *eskaton* olarak kavramsallaştırılır. Böylece *Exodus* anlatısı Tanrısal müdahalenin ötesine geçerek ezilen halkların tarihsel *praksis*i üzerinden okunan seküler bir kurtuluş matrisine dönüşür. Bu çerçevede Marx'ın düşüncesi, yapısal bir dönüşüm kuramının ötesinde politik-teolojik bir alegorinin eleştirel ve seküler bir yeniden üretimi içerir; proletarya ise baskıya maruz kalan sınıf pozisyonunun ötesinde, kurtuluşu gerçekleştirme potansiyeli taşıyan tarihsel-mesiyanik bir özne, sekülerleştirilmiş kurtarıcı bir figür ve müjdelenen devrimci sınıf olarak kavramsallaşır.

Marx'ın düşüncesinin bu türden alegorik ve teopolitik katmanlarını görünür kılmak, modern sekülerliğin teolojik kalıntılarla kurduğu karmaşık ilişkiyi de gün yüzüne çıkarır. Bu anlamda Benjamin Lazier özgün bir katkı sunar. Lazier'e göre modern akıl, Tanrı'yı ve teleolojik doğayı (teleological nature) bertaraf etme girişiminde bulunsa bile ne Tanrı'yı ne de teleolojik doğayı bütünüyle ortadan kaldırmayı başarır.[9] Daha geniş bir ifadeyle modernliğin, özellikle Aydınlanma ile beraber Tanrı'yı, kutsalı ve din, politik ve kamusal arenadan kaldırmanın yanı sıra, bilgi üretimi, ahlak, varlık anlayışları, anlam arayışı vb. temel yapısal alanlardan da dışlamaya yönelen radikal sekülerleştirme çabaları, bu unsurların tümüyle silinmesini sağlamaktan ziyade dönüşmüş biçimlerde modernliğin içinde yaşamaya devam etmelerine neden olur. Bu durum, sekülerleşme teorilerinin merkezindeki bir paradoksa işaret eder: Tanrı sahneden çekilmiş gibi görünse

egemenlik yapısına karşı bir isyan geleneği taşıdığını vurgular. Engels'e göre ilk Hıristiyanlar ile modern proletarya arasında hem toplumsal hem de ideolojik motivasyon açısından tarihsel paralellikler söz konusudur. Benzer şekilde Rosa Luxemburg, erken Hıristiyanlığın yoksullardan yana tavır alışını, mülkiyet karşıtı kolektivist yapısını ve Mesih'in adalet çağrısını modern sosyalist hareketin politik yönelimiyle ilişkilendirerek, sosyalizmi sadece ekonomik değil, aynı zamanda etik-ahlaki bir mücadele olarak da konumlandırır. Engels ve Luxemburg ve tezde bahsedilen diğer Marxistler aslında, erken dönem Hıristiyanlık hareketinin *politik bir mit* olarak tekrar kurgulanabileceğini gösterir. Bu özdeşlik, yapısal analojilerin ötesine geçilebileceğine işaret eder. Yani seküler bir *eskaton*un mitolojik öncülü söz konusudur. Bu anlamda Marxistler, erken Hıristiyanlık imgesinden türeyen dünyevi bir *kurtarıcı mit* inşa ederler. Politikanın *ethos* yoksunluğu karşısında, bu *seküler kurtarıcı mit* bir anlam, yön, adalet vaadiyle donatılmış alternatif bir zaman-mekân tahayyülü sunar.

9 Benjamin Lazier, *God Interrupted Heresy and the European Imagination Between the World Wars*, Princeton: Princeton University Press, 2008, s.17.

de düşüncenin gölgelerinde hala yaşar. Lazier'e göre modern insan hala, dışladığı unsurlar tarafından rahatsız edilir. Örneğin dini fundamentalistler Tanrı'nın dışlanmasına karşı bir tepki olarak ortaya çıkarken ateistler de Tanrı ile kavga ederek onu dolaylı bir biçimde de olsa yaşatırlar.[10] Yani Tanrı ya da din ile savaşmak bir şekilde onları yaşatmak anlamına da gelir ki ateizm dahi teolojik olanın dışında konumlanmaktan ziyade teolojik olanla negatif bir ilişki içinde var olur. Dolayısıyla teolojik olanın reddi söz konusu olduğunda dahi teolojik olandan tamamen kopulamadığı görülür. Lazier'in tespitine göre Marx, düşünsel formasyonunun erken evrelerinde ateizmi, Tanrı'nın *etkin inkâr*ı (active negation) olarak tanımlar.

Ne var ki bu tip bir *etkin inkâr* ontolojik ve düşünsel düzeyde hala karşı çıktığı varlığa bağımlı kalır; çünkü anlamını muhalif olduğu pozisyonun mevcudiyetinden alır. Bu sebeple Marx için Tanrı'yı salt bir biçimde inkâr etmek onu düşünsel zeminden ve tarihsel söylemden tamamen tasfiye etmeye yetmez tam aksine bu tip bir inkâr biçimi, paradoksal bir biçimde Tanrı'ya hem süreklilik hem de muhalefet üzerinden meşruiyet kazandırır. Başka bir ifadeyle Tanrı'yı olumsuzlayan düşünce, hala onun ontolojik gölgesinde işler.[11] Lazier'e göre Marx bu sınırı aşmak amacıyla, "inkârın inkârı" şeklinde formüle ettiği diyalektik bir kopuş önerir. Bu formül, Tanrı'ya dair açık bir düşmanlığı aşan; Tanrı'ya yönelik her türlü reddiyeyi ve karşıtlık üzerinden tanımlanma halini de geride bırakan bir bilinç düzeyine işaret eder. Böylece Marx, ateizmin dahi içinde taşıdığı her türlü teolojik kalıntıyı aşındırmaya girişir. Buradaki en önemli husus Tanrı'nın *inkâr* edilmesinin de ötesinde onun hem varlığının hem de yokluğunun artık felsefi, politik ya da etik bir mesele teşkil etmediği, radikal anlamdaki bir kayıtsızlık halidir. Dolayısıyla Marx'ın sekülerliği çoğunlukla, basit bir Tanrı karşıtlığından ziyade teolojik olanın referans sisteminden köklü bir kopuş arayışı olarak değerlendirilir.[12]

---

[10] Lazier, *God Interrupted Heresy and the European Imagination Between the World Wars,* s.17.

[11] Lazier, *God Interrupted Heresy and the European Imagination Between the World Wars*, s.17.

[12] Bu anlamda İsveçli araştırmacı Martin Hagglund'un seküler iman (secular faith) bağlamında Marx'ın özgürlük, umut ve komünizm konularındaki değerlendirmesini anmak gerekir. Hagglund'a göre Marx'ın özgürlük ve umut anlayışı, faniliği ve maddi süreksizliği temele alan seküler bir iman anlayışına dayanır. Dini inancın (faith) sonsuz ve değişmez değerlere bağlı olduğunu, seküler imanın ise fanilik ekseninde tanımlandığını belirten Hagglund için özgürlük noktasında temel mesele, bireyin kendi yaşamının kendisi tarafından belirlenmesi ve gerçekleştirilmesidir. Oysa kapitalist sistem, özgürlüğü metalaşmış emeğe hapsederek ortadan kaldırır. Zamanın bile metalaştığı, insanların yaşam süresinin ücretli emek formunda sermayenin büyümesi amacıyla kullandığı kapitalist sistemin bertaraf edilişi ile birlikte gerçek özgürlük elde edilecektir. Marx'ın hakiki özgürlüğü, faniliğin bilinciyle birlikte kendi ölümlü zamanımızı nasıl geçireceğimiz sorusuna verilen seküler ve etik bir yanıt ile anlam

Ancak Marx'ın bu radikal kopuş çağrısı, teolojik olanı, bütünüyle dışlamaya yönelmiş olarak değerlendirilse de söylemsel yapısında Yahudi-Hıristiyan mesiyanik düşüncesinin, kurtuluş teolojisinin ve sekülerleştirilmiş eskatolojik motiflerin izleri mevcuttur ki bu da, tezin de ortaya koyduğu üzere Marx'ın teolojiden kopmak yerine, onu devrimci bir dile içkin bir biçimde dönüştürdüğü şeklindeki yorumlara kapı aralar. Bu anlamda radikal değerlendirmelerden biri Karl Löwith, Michael Löwy gibi isimlerden gelir. Löwith'in modern tarih felsefesini Hıristiyan eskatolojisinin sekülerleştirilmiş devamı olarak konumlandıran tahlili, Marx'ın teolojik mirasla kurduğu ilişkinin kopuş kadar bir dönüşüm ihtiva ettiğini düşündürür. Löwith'e göre ilerlemeci tarih anlayışı, ilahi kurtuluş tasavvurunun seküler formda yeniden teşekkülüdür. Bu çerçevede Marx'ın tarihsel materyalizmi, teolojik olanın *yapısal* izlerini taşıyan seküler bir *eskaton*[13] biçiminde kavranabilir.[14] Benzer şekilde Michael Löwiy ise Marx'ın devrimci söyleminde mesiyanik zaman anlayışının bastırılmış bir kalıntı olmaktan ziyade tarihsel özneye içkin bir dönüştürücü kuvvet olarak işlediğini vurgular. Böylece Marx'ın teolojik olanla ilişkisi dışlayıcı bir kopuştan çok mesiyanik olanın devrimci *praksis* içinde dünyevileştirilmiş bir ifadesi olarak belirir.[15] Bu doğrultuda, Marx'ta tarih artık Tanrı'ya ilişkin bir şekilde anlam kazanmaz fakat sınıf mücadelesiyle yürüyerek teleolojik bir yapıyı korur. Dolayısıyla kurtuluş bir büyük son, teolojinin terminolojisi ile Son Günler Öğretisi şeklinde, *yapısal* bir benzerliğe ilişkin olarak karşımıza çıkar.

Bu tezin de ortaya koyduğu üzere yapısal benzerlikler, aşkın ya da ilahi olan bir kurtuluş fikrinin yeryüzünde/bu dünyada yapısal benzerliğin muhafaza edilip fakat seküler bir formda sunulmasına işaret eder. Örneğin Tanrı'nın Krallığının tarihin sonu ile

---

kazanır. Dolayısıyla Marx'ın kapitalizme yönelik eleştirisi sınıfsal terimler içermekle beraber varoluşsal ve etik bir eleştiri olarak da karşımıza çıkar. Yani Hagglund'un Marx okuması, politik teolojiyi karakterize eden teolojik motiflerin seküler ikamesi yaklaşımına mesafeli durur; fakat bu yorum modern sekülerliğin içindeki kurtuluş temasının etik bir versiyonu olarak düşünülebilir. Hagglund'un Marx okumasının doruk noktası, komünizmin ölümlü yaşamın özgürce örgütlenme biçimi olarak sunulması Tanrısal sonsuzluktan ziyade insani sonluluğun etik bir biçimde kabul edilmesidir. Bkz. Martin Hagglund, *This Life Secular Faith and Spiritual Freedom*, New York: Pantheon Books, 2019, s.202, 273, 278, 279, 281, 287.

[13] Seküler *eskaton* ifadesi, kurtuluşun kaynağını ilahi ya da aşkın bir son ile temellendirmez; tarihsel çatışmaların içinden doğan devrimci kopuşlarda vücuda gelmek anlamında kullanılır. Bu bağlam Marx'ta kıyamet, mesih gibi teolojik figürlerin dünyevi ve maddi koşullarda içkinleştirilmesi ve eskatolojinin sekülerleşmesi şeklinde değerlendirilir.

[14] Karl Löwith, *Tarihte Anlam*, çev. Mehmet Doğan, Ankara: Dost Kitabevi, 1997, s.145-150.

[15] Michael Löwy, *Redemption and Utopia: Jewish Libertarian Thought in Central Europe*, Stanford, California: Stanford University Press, 1992, s.55, 56.

komünizmin cennet/*Aden Bahçesi* ile Mesih'in gelişinin proletaryanın devrimi ile eşitlenmesi, teolojik eskatonun seküler versiyonu olarak tanımlanması demektir. Peter Sloterdijk'e göre komünizm, seküler bir peygamberlik zincirinin tarihsel olarak son halkasını temsil eder. Sloterdijk, oldukça proveke edici bir biçimde Marx'ı; Musa, İsa ve Muhammed gibi vahiy taşıyıcısı olan figürlerin seküler ardılı olarak konumlandırır. Bu bakış açısına göre Marx, vahyin sustuğu fakat devrimin konuştuğu bir dönemin habercisidir.[16] Dolayısıyla Marx'ın konumu seküler bir *eskaton*un son peygamberi gibi düşünülür. Bu durum ise Marksizm, liberalizm, sosyalizm, milliyetçilik gibi modern ideolojilerin eski teolojik yapının seküler mirasçısı oldukları şeklindeki yorumlara ayrıca kapı aralar. Artık ilahi bir cezalandırma yoksa da tarihsel devrimler söz konusudur; artık Mesih yoksa da sınıf mücadelesinin kurtarıcı öznesi vardır.

Marx, teolojik olanı ya da dini sadece eleştiriye tabi tutmakla kalmaz, teolojik olanı seküler bir bağlamda yeniden kurar. Seküler *eskaton* aşkın bir kurtarıcıyı ya da ilahi müdahaleyi gerektirmez, tarihin içsel çatışmalarından doğan devrimci dönüşüm potansiyelini temele alır. Bu bağlamda mesih, kıyamet (Apocalypse), cennet gibi teolojik kavramlar, içkinleştirilerek teolojik eskatoloji dünyevi-tarihsel bir hatta yeniden inşa edilir.

Sloterdijk'e göre komünizm tüm "peygamberce ifadeleri (prophetic statement)" iptal ederek onları realizmin dilinden çevirir. Bu anlamda dini ya da eskatolojik vaatler soyut metafizik vaatler olmaktan çıkarılıp tarihsel ve maddi bir düzleme çekilir.[17] Başka bir ifadeyle klasik teolojik kurtuluş anlayışı yerine tarihsel ve devrimci bir kurtuluş tahayyülü geçerek eskatolojik anlatı Tanrı'dan alınıp tarihe yerleştirilir. Bu anlamda sekülerleşme kutsalın kaybından ziyade dönüşümüdür.

Devrimci ideolojilerin dinsel öfke ve kurtuluş temalarını seküler formlarda yeniden ürettiğini ifade eden Sloterdijk'e göre Marx ile birlikte teolojinin kurtarıcı mantığı, politik ekonomi ve devrim yapısına kayarak eskatolojik mantık seküler bir düzlemde devam eder.[18] Başka bir ifadeyle kurtarıcı Tanrı'nın öfkesini taşıyan ilahi yapıların yerini Marx'ta devrimci ve tarihselci bir mantık alır. Bu durum ise Tanrısal plan fikrinin modern

---

[16] Peter Sloterdijk, *God's Zeal: The Battle of the Three Monotheisms*, Cambridge: Polity Press, 2009, s.142.

[17] Sloterdijk, *God's Zeal: The Battle of the Three Monotheisms*, s.142.

[18] Sloterdijk, *God's Zeal: The Battle of the Three Monotheisms*, s.5.

zamanlarda yeniden üretildiğine ve seküler dünya görüşlerinin en az dini anlatılar kadar aşkınlık taşıdığına işaret eder. Bu anlamda Marx'ın teorisi, kutsalın çözülüşünden ziyade dönüşümü olarak anlaşılır: Tanrı'nın öfkesinin (God's zeal) yerine artık tarihsel fail olan proletaryanın öfkesi geçer. Bu çerçevede Marx'ın *Kapital*'i ekonomik tahlillerin ötesine geçerek *yapısal* olarak kutsal bir metnin yerini alan, sekülerleştirilmiş bir vahiy kitabı gibidir. *Manifesto* ise geleneksel *İncil*'in mesiyanik çağrısını alegorik bir biçimde yeniden kuran ve proletaryayı Mesih'in yerine yerleştiren seküler bir kehanet metni işlevi görür. Bu bağlamda Marx'ın materyalizmi Sloterdijk'in "aşırı tepki antropolojisi" (anthropology of overreaction) olarak tanımladığı dini enerjilerin dünyevileşmiş bir izdüşümü haline gelir.[19]

Teolojik evrende Tanrı'nın öfkesi olarak tezahür eden cezalandırıcı adalet fikri (kıyamet veya ilahi cezayı gerektiren güç) modern seküler dünyada ortadan kalmak yerine dönüşüme uğrar. Bu dönüşümün esprisi, artık kutsalın dünyevi bir özne yani ideolojik yapılara devredilerek varlığını sürdürmesidir. Dolayısıyla Marx'ın düşüncesinde, kurtuluşçu teolojinin boşalan yerini seküler bir tarih felsefesi doldurur ki ilahi öfkenin yerini, sınıfsal tahakküm karşısında tarihsel bir hakikat taşıyıcısı olarak konumlanan proletaryanın devrimci öfkesi alır. Tanrı'nın sustuğu modern çağda, konuşan proletaryadır. Proletaryanın öfkesi, mevcut düzenin yıkımı ile birlikte kurtuluşun dünyevi olanağını ilan eder. Böylece proletarya, Sloterdijk'in fanatik inanç sistemleri[20] olarak da kavrayabileceğimiz tanımlamasının, sekülerleştirilmiş mesiyanik yapılar içinde tarihin yeni failine dönüşür. Bu tarihin yeni failinin öfkesinde adalet, eyleminde ise kurtuluş saklıdır.

Bulgar araştırmacı Julia Kristeva *This Incredible Need to Believe* adlı eserinde sekülerleştirilmiş mesiyanik yapıların politik alanla sınırlı kalmadığını öznenin psiko-sembolik düzleminde de sürdüğünü açıkça ifade eder. Kristeva, modern öznenin Tanrı'nın yokluğuna rağmen inanma arzusu taşıdığını, bu arzunun bastırılmış bir ihtiyaca işaret ettiğini savunur. Marx'ın dinin ideolojik fonksiyonuna yaptığı vurguya karşılık Kristeva bu fonksiyonu, arzunun ve dilin yapısına içkin bir anlam üretme gereksinimi

[19] Sloterdijk, *God's Zeal: The Battle of the Three Monotheisms*, s.13.

[20] Sloterdijk, fanatik inanç sistemleri ifadesini doğrudan kullanmaz. Bu ifade Sloterdijk'in manik-apokaliptik inanç yapıları ve psikosemantik işlevler olarak tanımladığı dini sistemlerden esinle oluşturulur. Bkz. Sloterdijk, *God's Zeal: The Battle of the Three Monotheisms*, s.13.

olarak kavrar. Böylece teolojik olan, tarihsel bir kalıntı ile birlikte öznenin sembolik yapılanmasında da süreklilik arz eden bir *inanma ihtiyacı* haline gelir.[21] Bu perspektif, Marx'ın proletaryayı seküler bir kurtarıcı figür olarak konumlandırmasıyla birlikte düşünüldüğünde, inancın hem politik hem de psikanalisttik düzeyde dönüştürülerek yeniden üretildiği bir zemini açar. Böylece politika, iktidar ilişkilerinin yeniden dağıtımının yanı sıra bir tür "inanç alanı" haline de gelir.[22] Politika, bu minvalde, tıpkı din gibi kolektif aidiyetler, semboller ve kurtarıcı vaatler üretir. Kristeva'nın yaklaşımı, Marx'ın seküler *eskaton*una yani proletaryanın, tarihsel kurtuluşçu öznelliğine psiko-sembolik bir derinlik kazandırır. Dolayısıyla Kristeva'da kurtuluş, ilahi bir vaadi geride bırakarak öznenin anlam üretme pratiğinden ya da sembolik yeniden kurtuluşundan beslenen seküler bir *eskaton*a dönüşür.

Seküler *eskaton* kavrayışı ve Marx'ın kurtarıcı öznesi arasında kurulan düşünsel paralellik tarihsel olarak ayrıca anlamlıdır. Çünkü Marx'ın düşüncesi, on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sının sanayileşme kaynaklı sınıfsal eşitsizliklerinin, teolojik anlam şemalarının çözülüşünün ve Aydınlanma sonrası seküler aklın hâkimiyet kurduğu bir çağın içinde şekillenir. Dini otoritenin zayıfladığı, burjuva ideolojisinin toplumsal düzeni mutlaklaştırdığı bu dönemde, kurtuluş arayışı artık göksel bir zeminden ziyade tarihsel bir zeminde yeniden kurulmalıydı. Bu tarihsel eşikte kurtuluş teolojisi, Mesih'in adalet ve özgürlük vaatlerini tarihsel olarak marjinalleştirmiş ve sömürüye uğramış toplumsal grupların yaşadığı somut acı ve baskı koşulları üzerinden yeniden yorumlayarak teolojik olan ile tarihsel olan arasında bir köprü kurmayı amaçlar. Daha önce de söz konusu olduğu üzere Marx ilahi vaatleri referans almaksızın Löwith'in ifadesiyle "Tanrı olmadan felsefe yaparak"[23] tarihsel öznenin maddi koşullar içinde gerçekleştireceği devrimci bir eylem kurgular. Bu doğrultuda Marx'ın kurtuluş düşüncesi, geleneksel mesiyanik yapılardan bir kopuşu temsil etmekle birlikte onların dünyevi ve tarihsel bir düzleme aktarımı yoluyla seküler bir kurtuluş tahayyülünün temelini de oluşturur.

Alois Schumpter, Marx'ın düşünsel etkisinin teorik bir sistematikten ibaret olmadığını aynı zamanda dini bir kuvvet taşıdığını belirtirken Marksizm'in, rasyonel bir

---

[21] Julia Kristeva, *This Incredible Need to Believe*, çev. Beverley Bie Brahic, New York: Colombia University Press, 2009.

[22] Julia Kristeva, *This Incredible Need to Believe*, s.vii-viii.

[23] Karl Löwith, *Hegel'den Nietzsche'ye*, çev. Reyhan Ay, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2021, s.184.

analiz olmaktan çıkarak bir tür seküler iman doktrinine dönüştüğüne işaret eder. Bu bağlamda Marx, tarihsel yasaları açıklayan bir iktisatçıdan çok tarihe yön veren bir kurtarıcı figür olarak konumlanır ki Marx'ın ön gördüğü devrim, dinsel *eskaton*un seküler karşılığına, proletarya ise mesiyanik özneye dönüşür. Marksizm'in takipçileri nezdinde gösterdiği doktrinel bütünlük, dogmatik bağlılık ve kurtuluşçu yönelim onu bir teori ile birlikte tarihsel bir inanç sistemi haline de getirir. Schmupeter'a göre Marx'ın düşüncesi modernliğin anlam krizine yanıt veren, rasyonel olduğu kadar duygusal ve ahlaki yankı uyandıran bir dünya görüşüdür. Bu yönüyle Marx, çağının entelektüel peygamberlerinden biri olarak tarihsel bir figür olarak konumlanır.[24]

On dokuzuncu yüzyılı karakterize eden en önemli unsur, önceki çağların hayal bile edemeyeceği şekilde, sanayi ve bilim güçlerinin ivme kazanarak gelişip büyümesidir. Fakat yanı sıra on dokuzuncu yüzyıl, Roma İmparatorluğunun son günlerinde yaşadığı dehşeti bile gölgede bırakan çöküş alametleriyle ön plana çıkar.[25] Bu tarihsel zemin, teknolojik ilerleme ile birlikte anlamın yitimine dair derin bir krize de sahne olur. On dokuzuncu yüzyıl ilerleme mitosunun ardında taşıdığı nihilistik boşlukla, modernliğin teolojik mirasını seküler kılıflarda tekrar ürettiği bir eşiktir. Bu doğrultuda "ilerleme" fikri, tarihsel bir hareketlilik ideali olmanın ötesinde, Löwith'in de vurguladığı gibi sekülerleşmiş bir eskatoloji ve dünyevileşmiş bir ilahi takdir biçimi olarak belirir. Heidegger'in varlığın unutuluşu olarak tanımladığı kriz ve Löwith'in seküler tarih anlayışlarına yönelttiği politik-teolojik eleştiriler, bu çağın metafizik yorgunluğunu açığa çıkarır.

Marx'ın düşüncesi, bu kriz ortamında ilerleme fikrini bütünüyle reddetmez; onu, üretim ilişkileri temelinde işleyen çelişkili bir süreç olarak yeniden kurar. Marx'ın perspektifinden tarih, belirli aşamalardan geçerek komünist ideale doğru ilerler; ancak bu ilerleme kapitalist evrede *yabancılaştırıcı*iken devrimci kopuşta özgürleştirici bir nitelik taşır. Bu tarih anlayışı çizgisel olduğu kadar çatışmalı, *zorunlu* olduğu kadar politik müdahaleye açık bir yapıdır. Marx'ın seküler mesihçiliği yönünü kaybetmiş insanlığa tarihsel bir ufuk, dünyevi bir *eskaton* sunar. Schumpeter'ın da işaret ettiği gibi kapitalizmin zirveye ulaştığı, maddi zenginliğin arttığı; ancak anlam krizinin de derinleştiği bir dönemde Marx'ın mesajı, yalnızca bilimsel bir kuramsallıkla sınırlı

[24] Joseph Alois Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, London: Routledge, 1943, s.5,6.
[25] Karl Löwith, *Hegel'den Nietzsche'ye*, s.176.

kalmaz, aynı zamanda tarihsel ve toplumsal bir çöküş çağında yön ve umut arayışına yanıt veren kurtarıcı bir öneri olarak da belirir. Başka bir deyişle Marx'ın düşüncesi, tarihsel determinizm ve varoluşsal boşluk arasında bir köprü kurarak hem yapısal tahlil hem de politik-teolojik bir teselli işlevi taşır. Bu anlamda Marx'ın mesajı, modernliğin krizi içinde bir tür *inanç* uyandırarak yeryüzüne içkin bir kurtuluş vadeder ve dünyevi *cennet*in habercisi olarak değerlendirilebilir.[26] Politik teolojinin önemli simaları arasında yer alan Antonio Negri'nin *The Labor of Job* adlı eserinde de benzer bir mesiyanik yapının yankısı bulunur.

Negri, Eyüp'ün (Job) Tanrı karşısındaki konumunu, itaatkâr bir sabırla özdeşleşen edilgenliğin aksine; öfke, başkaldırı ve direniş içeren politik bir duruş olarak yorumlar. Tanrı'nın mutlak ve aşkın gücü adalet ilkesinden ziyade saf buyruk ve hiyerarşik tahakkümle temsil edilir. Eyüp ise bu düzen karşısında Tanrı'ya korku ile cevap vermez aksine acı ile yanıt verir. Negri'ye göre korku, egemenliğin dikey ilişkisini inşa ederken acı, topluluk ve eşitlik temelinde kurulan yatay bir sosyalitenin kapısını aralar. Eyüp'ün bu isyanı, işçi (worker) figürüyle özdeşleşir. Emek, mücadele, acı ve yaratım sürecinde kolektif bir kurtuluşun olanağı doğar. Bu bağlamda Eyüp figürü, Marx'ın seküler mesihçiliğinde olduğu gibi kurtuluşu aşkın bir lütuftan beklemez; fakat acı ve emekle örülen tarihsel bir fikirde somutlaştırılır. Eyüp, insan emeğinin yeryüzündeki dönüştürücü kudretidir ki Eyüp'ün acısı, aslında ortak mücadelenin ve dünyevi kurtuluşun anahtarıdır.[27] Negri'nin *The Labor of Job* adlı eserindeki Eyüp yorumu hem alegorik hem politik-teolojik bir düzlemde işler. Eyüp figürü, bireysel bir acıyı temsil etmekle birlikte insan emeğinin tarihsel mücadele ve yaratıcılıkla birleştiği bir kolektif kurtuluş alegorisine dönüşür. Bu alegori, aynı zamanda Tanrı'nın mutlak buyruğuna karşı seküler bir direnişi temsil ederek, politik-teolojik bir anlam kazanır. Böylece Eyüp'te hem devrimci öznenin hem de dünyevi Mesihliğin yankısı duyulur.

Marx'ta kurtuluş, tarihsel koşulların çatışması ve proletaryanın politik eylemiyle gerçekleşecek dünyevi bir kopuştur; yani kurtuluş aşkın bir lütuf ya da Tanrı'ya referansla meydana gelecek bir mesele değildir. Devrim rastlantısal bir patlamadan ziyade üretim

---

[26] Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, s.5,6.

[27] Bu atıf, Antonio Negri'nin *The Labor of Job*, adlı eserine ön söz yazan Amerikalı politika teorisyeni Michael Hardt'ın değerlendirmelerinden hareketle yapılmıştır. Bkz. Antonio Negri, *The Labor of Job: The Biblical Text as a Parable of Human Labor,* çev. Michael Hardt, Roland Boer, Durham-London: Duke University Press, 2009, s.xiii, xiv, xv.

ilişkilerinin çelişkileriyle olgunlaşan fakat sıçrama biçiminde zuhur eden apokaliptik/kıyametsel bir kırılmadır. Komünizm, kapitalizmin içsel çelişkileriyle zorunlu hale gelir; fakat bu zorunluluk tarihsel öznenin müdahalesi olmaksızın tecelli etmez. Tam da bu bağlamda Howard Caygill'in direniş felsefesi[28] Marx'ın *praksis* odaklı mesiyanik eylem anlayışıyla örtüşür. Burada direniş, iktidara karşı bir savunma olmakla birlikte zamanın kendisine karşı açılmış etik bir müdahale anlamına ayrıca gelir. Bu müdahale Jacob Taubes'in Marx'ı, apokaliptik çizgiye dâhil eden değerlendirmelerinde belirgin bir biçimde ortaya çıkarak Marx'ta devrimi, seküler bir kıyamet olarak kavrar.

Böylece kapitalist düzenin çöküşü sadece bir üretim biçiminin ya da tarihsel bir aşamanın sona ermesi olarak kavranmaz; aynı zamanda tanrısal egemenliğin seküler biçimlerde (piyasa, sermaye ve devletin kutsal işlevlerle yüklendiği yapı vb.) yeniden üretildiği yapının da dağılması anlamını taşır. Burjuvazi egemenliği, ekonomik bir iktidar şeklini temsil etmekle birlikte tanrısal mutlaklığın, yasa koyuculuğun ve sorgulanamazlığın dünyevi suretidir. Bu yapı içinde özel mülkiyet ilk günahın seküler muadili; burjuvazi ise bu günahı, yeryüzünde kurumsallaştıran şeytanileşmiş figürdür. Marx'ın özel mülkiyeti ilk günaha benzeten alegorisi, insanın emeği ile olan ontolojik bağını koparan ve onu, yeryüzü *cennet*inden uzaklaştıran lanet mekanizması olarak işler. Bu kopuş, ekonomik olmakla birlikte teolojik ve varoluşsaldır. Marx'ın yabancılaşma kuramı, *Eski Ahit*'teki putperestlik anlatısının sekülerleştirilmiş bir izdüşümü olarak okunabilir. İnsanın, Tanrı ile kurduğu aşkın bağın kopması, kendi elleriyle ürettiği nesnelere, ilahi vasıflar atfetmesiyle sonuçlanır. Bu kopuş inançsal bir sapma ile birlikte

[28] İngiliz araştırmacı Howard Caygill, direniş kavramını, bilinç merkezli ya da savunmacı bir tavırla sınırlamayan, onu zamanın sürekliliğini kesintiye uğratan çok katmanlı bir kopuş pratiği olarak kavramsallaştırır. Caygill, *Komünist Manifesto*'daki sınıf mücadelesini, Carl von Clausewitz'in savaş kuramı doğrultusunda ya devrimci bir yeniden kuruluşla ya da karşılıklı yok oluşla sonuçlanacak kesintisiz bir savaş olarak okur. Bu bağlamda *Manifesto*, işçilerin gündelik direnişini sınıf savaşının güncelliği ve devrimci bilinç doğrultusunda yeniden kurmaya çalışan bir "direniş grameri" olarak değerlendirilir. Caygill'in vurguladığı "mesiyanik zaman" anlayışı, Lenin'in devrimci bilinç arayışı üzerinden, tarihin olağan akışını kesintiye uğratan etik bir müdahale olarak biçimlenir. Yanı sıra Caygill, Lenin'in devrimci bilinci, doğrusal bir gelişim olarak gören anlayışını W. Benjamin ve Daniel Bensaid gibi mesiyanik Marxistler ile karşılaştırarak kurtuluşun *şimdi*de belirdiği mesiyanik zamana dikkat çeker. O, J. Derrida'nın "tarihin zincirinde bir kopuş" olarak ifade etmesini de vurgulayarak tarihin doğrusal akışına müdahaleyi savını tekrar ön plana çıkarır. Caygill, total tahakküm koşullarında dahi direnişin, bilinç ötesi jestlerle, dayanışma ile ve icatla sürebileceğini savunur. Tüm bu yaklaşımlar, Marx'ın *praksis* temelli tarihsel özne kuramıyla yapısal olarak örtüşür. Çünkü Marx'ta da devrim, tarihsel zorunluluğun kendiliğinden bir sonucu olmasının yanı sıra müdahaleci, dönüştürücü ve kesintisel bir *praksis* biçimidir. Bkz. Howard Caygill, *On Resistance: A Philosophy of Defiance*, London: Bloomsbury, 2013, s.30, 45, 51, 139.

varlığın özünden de uzaklaşmak anlamına gelir.

Marx için bu tip bir yabancılaşma, üretici öznenin kendi emeğiyle nesneleştirdiği dünyada, kendi özsel kudretini tanıyamaması ve bu kudreti kendisine yabancılaşmış bir tahakküm biçimi olarak deneyimlemesidir. Modern ya da çağdaş kapitalizmde sermaye, tıpkı *Eski Ahit*'in putperestlik meselesinde bahsettiği gibi insanın kendi elleriyle yaratıp sonra önünde secde ettiği yabancılaşmış bir efendiye dönüşür. Bu bağlamda Marx'ın devrim çağrısı, kutsaldan arındırılmış seküler mesihi bir şey olarak, insanın kendi emeğiyle kurduğu tanrısal egemenliğe karşı yöneltilmiş dünyevi bir isyandır. Başka bir yönüyle *Düşüş* öğretisi, Âdem'in Tanrı'dan, doğadan ve kendi özünden koparak yabancılaşması gibi modern insan da üretim araçları karşısında kendi emeğine, türüne ve doğasına yabancılaşır. Bu yabancılaşma bir tür mahkûmiyet halidir. Devrim ise putların yıkılışıyla özdeş bir kırılma anı olarak, insanın yeniden kendine dönüşünün; yani dünyevi kurtuluşunun politik-teolojik imgesidir. Bu yapı içerisinde teori ve *praksis* arasındaki ilişki de "iman olmadan amel makbul olmaz" diyen teolojik doktrinle paralellik kurulur ki Marxist *praksis* teorik hakikatin bilgisinin yanı sıra onun tarihsel olarak gerçekleştirilmesiyle de anlam kazanır. Proletaryanın devrimci müdahalesi beklenmiş bir lütufla sınırlı değildir; bu müdahale politik, teolojik ve etik bir çağrıya verilen cevaptır. İşte bu nedenle Marx'ın seküler mesihçiliği aynı anda hem bir devrim çağrısı hem apokaliptik bir çizgi hem de yabancılaşmanın aşılmasıyla gerçekleşecek dünyevi kurtuluşun maddi ilanı olarak politik-teolojik perspektife oturur.

Tez üç ana bölüm şeklinde yapılandırılır. Birinci bölümde, Marx'ın düşüncesi politik teolojinin tarihsel ve kuramsal çerçevesi içinde konumlandırılarak Marx'ın din kritiğini ideolojik bir yadsımanın yanı sıra politik-teolojik bir dönüşüm hareketi olarak kavranabileceğini ortaya koyar. Bu bağlamda Marx'ın *Yahudi Sorunu* adlı metnindeki analizler, kurtuluş teolojisinin seküler izdüşümleriyle birlikte değerlendirilir; ilerleme ve özgürlük kavramları ise hem teolojik hem tarihsel bağlamda yeniden ele alınır. İkinci bölüm, Marx'ta yabancılaşmayı teolojik ve antropolojik düzlemde tartışmaya açar; özel mülkiyetin *ilk günah* metaforuyla ilişkilendirilmesinden proletaryanın mesiyanik figür olarak kavramsallaştırılmasına kadar genişleyen bir çerçevede devrim fikrinin kıyamet (apocalypse) temasıyla nasıl iç içe geçtiğini irdeler. Üçüncü yani son bölümde ise "Teolojinin Olmadığı Bir Dünya Mümkün mü?" sorusu eşliğinde, modern sekülerliğin teolojik tortulardan tümüyle arınma iddiası sorgulanarak, Marx bir yandan peygamber

figürü olarak yeniden düşünülür öte yandan *Komünist Manifesto* ve *Kapital* metinleri, kutsal metinlerle alegorik düzeyde karşılaştırılarak seküler bir vahiy yapısı olarak yorumlanır. Bu yapısal bütünlük içerisinde tez, Marx'ın tarihsel materyalizmini politik teolojinin seküler-eskatolojik yorumlarıyla birlikte değerlendirerek, teolojik olanın modern devrimci tahayyüller içinde nasıl yeniden üretildiğini tahlil eder.

Tezin metodolojisi, politik teolojiyi klasik anlamıyla Tanrı merkezli egemenlik yapılarının teorisi olarak ifade edilen tanımların ötesinde, seküler modernliğin derin yapılarında saklı olan teolojik kalıntıları teşhir eden eleştirel bir düşünme biçimi olarak belirlemiştir. Tez boyunca kullanılan politik teoloji kavramı, salt bir biçimde "egemenliğin teolojik temellendirilmesi" olarak tanımlanmaz; tam aksine politik teolojinin çok katmanlı, tarihsel olarak dönüşen ve seküler formasyonlarda nüfuz etmiş bir düşünsel yapısı olduğu varsayılır. Bu nedenle metodolojik olarak tez, politik teolojiyi tekil bir disiplin olmaktan ziyade muhtelif dönemlerde farklı epistemolojik işlevler üstlenmiş, polimorfik anlamlara sahip bir kavramsal alan olarak ele alır.

Tezde yer verilen politik teoloji tanımları arasında Schmitt'in teolojik egemenlik nosyonuna dayalı klasik yaklaşımı, Mihail Bakunin'in Tanrı ve devlet karşıtlığı üzerinden geliştirdiği seküler-anarşist eleştirisi, Saul Newman'ın politik teolojiyi, sekülerizasyona ilişkin olarak, politik teolojiyi, modernliğin bir semptomu olarak gören yaklaşımı, Löwith'in ve Victoria Kahn'ın sekülerliği teolojik bir süreklilik olarak kavrayışı, Carl Raschke'nin politik teolojiyi soykütüksel bir eleştiri üzerinden değerlendirmesi ve daha birçoğu tezin "Politik Teoloji Üzerine" adlı başlığında ön plana çıkar. Bu başlık, tezin metodolojisi bakımından diğer politik teoloji tanımlarını karşılaştırmalı olarak değerlendirir ve Marx'ın hangi tanıma uygun düştüğünü göstermeyi hedefler. Tezin metodolojik tercihi, Marx'ın düşüncesini klasik teolojik egemenlik eksenli politik teoloji anlayışının karşısına koyarak ateistik, egemenliksiz[29] ve sekülerleştirilmiş bir politik

[29] "Egemenliksiz politik teoloji" ifadesi, teolojik olanı politik olanın içinde taşıyan ancak bunu aşkın bir Tanrı'nın mutlak otoritesine ya da merkezi bir egemen fikrine yaslanmadan gerçekleştiren bir düşünce biçimidir. Bu yaklaşımda kurtuluş, adalet ve tarihsel yönelim gibi teolojik temalar muhafaza edilir; fakat bunlar Tanrı merkezli bir düzeni hedeflemekten ziyade içkin tarihsel süreçlerin ve dünyevi kolektif iradenin taşıyıcıları haline gelir. Egemenliksiz politik teoloji, iktidarın teolojik meşruiyetinden ziyade seküler bir özgürlük ve eşitlik fikrinin teolojik kalıntılarla kurduğu yaratıcı ilişkiyi ortaya koyar. Bu anlamda hem Schmitt'in egemen merkezli politik teoloji modeline hem de sekülerliğin teolojiden bütünüyle arınmış olduğu varsayımın karşısında konumlanır. Miguel Vatter *Divine Democracy* adlı eserinde bu kavramsallaştırmayı kuramsal düzeyde geliştirerek, politik teolojinin egemenlik ile birlikte özgürlüğü de taşıyabileceğini savunur. Politik teolojinin eleştirel yönü ile beraber yapılandırıcı boyutuna da dikkat çeken Vatter'e göre modern demokratik düşünce, aşkın otoriteyi dışlayarak teolojiyi

teoloji anlayışını takip eder. Marx'ta ne aşkın bir Tanrı figürü ne de onun yerini alacak bir dünyevi mutlak egemenlik (egemenliğin klasik anlamı bakımından) tahayyülü bulunur. Ancak bu durum, Marx'ın kurtuluş fikrinin yani dünyevileştirilmiş *eskaton*'un teolojik eskatolojiden koptuğu anlamına gelmez. Aksine Marx'ın düşüncesindeki kurtuluş fikrinin teolojik eskatolojinin yapısal öğelerini barındırdığı; fakat bu öğelerin tarihsel materyalist bir düzlemde sekülerleştirilerek yeniden hayat bulduğu savunulan savlar arasındadır.

Proletaryanın devrimci Mesih figürü, özel mülkiyetin ilk günah ile analojisi, komünizmin dünyevileştirilmiş bir cennet tahayyülü olarak kurgulanması; Marx'ta politik teolojik motiflerin alegorik bir dönüşümle nasıl maddi-tarihsel bir forma büründüğü ifade edilir. Bu nedenle tez, alegorik yapı çözümlemesi, tarihsel-sembolik analoji ve eleştirel yapısalcılık gibi yöntemleri bir arada düşünerek politik olan ile teolojik olan arasındaki yapısal süreklilikleri ve seküler formasyondaki kırılmaları teşhis etmeye yönelir. Başka ifadeler ile bu tez, politik teolojiyi sabit bir tanım içinde konumlandırmak yerine, tarihsel olarak dönüşen yapılar, seküler biçimde sürdürülen alegoriler ve maddi-tarihsel kırılmalar üzerinden düşünen bir okuma biçimini benimser ve Marx'ın düşüncesini, politik teolojiye dair yöntemsel sınırların yeniden tartışıldığı bir kavşak noktası olarak ele alır. Dolayısıyla politik olan ve teolojik olan arasındaki ilişki, salt bir kopuş ya da basit bir süreklilik çerçevesinde ele alınmaktan ziyade yapısal analojiler ve seküler kodlar üzerinden yeniden kurulan dönüşümler düzeyinde Marx'ı tartışmaya açar.

kamusal akıl, çoğulculuk ve dünyevi kurtuluş nosyonları etrafında yeniden kurmalıdır. Bu doğrultu da Marx'ın düşüncesi de aşkın/ilahi olanı referans almaksızın tarihsel olanı temel alan, egemenliksiz fakat kurtuluşçu bir politik teoloji formu olarak okunabilir. Bkz. Bu tez, "Politik Teoloji Üzerine" adlı başlık, s.19, 29.

BİRİNCİ BÖLÜM
POLİTİK TEOLOJİNİN DEVRİMCİ TEMSİLCİSİ: KARL MARX

1. Politik Teoloji Üzerine

Politik teoloji, insanlık tarihindeki politik meselelerin Tanrı'ya başvurularak çözümlendiği bir düşünme biçimidir. Günümüz akademik ve entelektüel dünyasında oldukça popüler bir araştırma sahası olan politik teoloji en genel anlamı ile politika ve dini inançların ya da teolojik kavramların kesişim noktasını inceleyen disiplinler arası bir alan olarak karşımıza çıkar. Basitçe ifade etmek gerekirse politik teoloji, Tanrı hakkında konuşmanın dünyadaki politik realiteler ile ilişkisini konu edinir.

Düşünce tarihinde politik teoloji söylemi, kadim kökenlere sahiptir. Tarihsel olarak, politik teoloji terimi Romalı Bilgin Marcus Terentius Varro'ya (M.Ö.116-27) kadar uzanır. Varro politik teolojiyi "Stoacıların üçlü teoloji ayrımı çerçevesinde değerlendirir. Buna göre teoloji; mitik teoloji/theologiae mythica, doğal-kozmik teoloji/theologiae naturalis ve sivil-politik-kamusal teoloji /theologia civilis olarak sınıflandırır."[30] Varro'ya göre "mitik teoloji tiyatroya uygun olarak şairlerce, doğal teoloji filozoflarca, politik teoloji ise kamu görevlilerince ya da rahiplerce temsil edilir."[31] Varro'nun yapmış olduğu

---

[30] Hent De Vries, Lawrence E. Sullivan (eds.), *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, New York: Fordham University Press, s.25.

[31] Hent De Vries, Lawrence E. Sullivan, *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World* s.25. Varro'nun üçlü teoloji anlayışı, Antik Roma'da politika ve din arasındaki ilişkiyi kavramak adına kayda değer ipuçları sunar. Mitik teoloji, şiir ve efsaneler düzeyinde ya da tanrılara ait kültürel anlatıları temsil ederken, sivil yani politik teoloji, bu anlatıların politik düzlemde kullanılmasını ifade eder. Roma devletlerinde rahiplikler politik elitlerden oluşur; kamusal törenler de senato tarafından denetlenir. Bu anlamda din *res publica*'nın bir parçasıdır ki Varro'da politik teoloji halkın ve yöneticilerin fiilen kullanılageldikleri din olarak tanımlanır. Yanı sıra Varro'nun mitik, doğal ve sivil/politik teolojiyi yorumlayışı politik teoloji bağlamında, modern politik düşünceyi ayrıca etkiler. Genel bir ifadeyle Rönesans ve Aydınlanma dönemlerinde antik dünyanın din-devlet ilişkisine dair kavramlar bu dönemlerin laikleşme tartışmalarında ayrıca yer edinir. On altı ve on yedinci yüzyıllarda yaşamış olan düşünürler Roma'da sivil din ile ne kast edildiğini kavramaya çalışarak yaşamış oldukları toplumlarda din, devlet ve politika iş birliğinin mümkün olup olamayacağını değerlendirirler. Söz gelimi N. Machiavelli dinin, politika bakımından pragmatist boyutuna değinir. Öyle ki Macihavelli, *Söylevler* adlı eserinde Romalıların, cumhuriyetin erdemlerini muhafaza etmek amacıyla dindarlığa dikkat çektiğini tam da bu sebeple yöneticilerin dini desteklemesi gerektiğinin altını çizer. Yani o, sivil din anlayışının önemini belirtir. Benzer şekilde, Thomas Hobbes, barış, düzen ve en önemlisi de egemenlik kavramı ekseninde dini devlet otoritesine tabi kılarak bir tür "sivil teoloji" geliştirir. Yine J. Rousseau, *Toplum*

ayrım, Aziz Augustinus'un *Tanrı Kent* adlı eserinin özellikle dördüncü ve yedinci kitabında ele alınarak erken Hıristiyan düşüncesine sirayet eder. Augustinus, Varro'nun üçlü teoloji ayrımını Hıristiyan bir perspektiften tahlil eder ve eleştirir. Monoteist bir geleneğin mensubu olan Augustinus mitik anlatılar ve putperestlik arasında bir ilişki kurarak mitik teolojiyi reddetmenin yanı sıra doğal teolojiyi yetersiz bulur; çünkü doğal teoloji aklın, dini inanç ile birlikteliğini kavrayamamakta; daha spesifik olarak İsa Mesih'in açıklamalarından uzak olması sebebiyle kabul edilebilir değildir. Augustinus'un en radikal eleştirisi ise sivil teolojiye yöneliktir. Sivil teolojiyi de tıpkı doğal teoloji gibi putperest tanrılarla ittifak kurma bakımından eleştiren Augustinus, Roma'da kamusal düzenin koruyucuları olarak kavranan tanrı anlayışının Roma'nın yıkımına zemin hazırladığını ayrıca belirtir.[32] Öyle ki Augustinus'un iki kent doktrini de sivil teolojiyi keskin bir şekilde reddeden fikirlerini destekler niteliktedir.

Tanrı kent ve dünyevi kent arasında bir ayrı yaparak her iki şehrin de temel motivasyonunu ya da kuruluş felsefesini sevgi kavramı ekseninde açıklayan ve adalet temasını ön plana çıkaran Augustinus'a göre adalet sadece Tanrı kentte tam anlamıyla tecelli eder. Augustinus'ta ilahi adalet, politik düzen bakımından vazgeçilmezdir. Yani politik iktidarın meşruiyeti, Tanrı'nın adaletinden pay almalıdır. Bu husus, Augustinus'un Hıristiyan temelli felsefesinde Tanrı'nın mutlak egemenliği ve ilahi yasanın üstünlüğünü ön plana çıkarır. Politik iktidarın ya da devletin hedefi Tanrı'nın adaletini yeryüzünde tam anlamıyla gerçekleştirmek olmalıdır. Fakat Augustinus insanın, *Düşüş* sonrası kusurlu bir varlık haline gelmesi sebebiyle ilahi düzenin dünyada tam anlamıyla sağlanamayacağına da işaret eder.[33] Augustinus'un adalet, ilahi yasa ve egemenlik konularındaki düşünceleri, Ortaçağ boyunca kilise ve devlet arasındaki ilişkilere teorik

Sözleşmesi adlı eserinin "Sivil Din" başlıklı bölümünde dogmatik teolojilerden arınmış, yurttaşlarda yurtseverlik gibi erdemlerin oluşumu adına basit ve evrensel bir sivil din savunusu yapar. On sekizinci yüzyıl boyunca "sivil din", "politik din", "politik teoloji" gibi kavramlar konu edilmeye devam edilir. İngiltere'de devlet ve kilisenin bir tür sözleşme ile ittifak yapması gerektiği William Warburton tarafından dile getirilirken Fransa'da Diderot, d'Alembert gibi isimler politik teoloji terimiyle neredeyse aynı manaya sahip olan ve devletçe düzenlenen din anlamında "sivil teoloji" ve "sivil din" kavramlarına gönderme yapar. Dahası on dokuzuncu asırda dini terimlerin politikaya tesirini konu edinen Giuseppe Mazzini gibi isimler milliyetçiliği neredeyse dini bir çerçeveye oturtur. Yanı sıra tarihçi bir kimliğe sahip olan Emilio Gentile ise "sivil dini" demokratik toplumlar bağlamında açıklarken "politik dini" ise totaliter rejimler ekseninde ifade ederek iki tür politikleşmiş din ayrımına gider.

[32] Bkz. Aziz Augustinus, *Tanrı Kent* (V. Kitap), çev. A.Doğucan Hanegelioğlu, Ankara: DoğuBatı Yayınları, 2024.

[33] Bu duruma rağmen Augustinus'un felsefesinde dünyevi iktidar, Tanrı'nın adalet ilkeleriyle uyumlu olduğu ölçüde meşruiyeti kabul edilebilir niteliktedir.

bir temel hazırlar.[34]

Varro ve Augustinus'un düşünceleri politik teolojinin muhtevası bakımından iki önemli noktaya işaret eder. Birincisi Varro'da mitik ya da tanrısal anlatıların sivil/politik teolojiyi temsil eden kamu görevlilerince ifade edilmesiyle devlet ve toplum düzeninin tesisi ile kamu ritüelleri arasında uyum sağlanmasıdır ki politik teolojinin bu ilişkiyi kavramaya çalışan bir disiplin olarak karşımıza çıkmasıdır. Yani din, politika için bir araç fonksiyonuna sahiptir. İkincisi Augustinus'un iki kent doktrinindeki ayrımında Varro'daki haliyle, dinin araçsal hale gelmesinin eleştirilmesi ve Tanrı'nın mutlak egemenliğinin vurgulanması, dünyevi iktidarın da ancak Tanrı'nın adaletinden ya da hakikatinden pay aldığı ölçüde meşru kabul edilebileceğidir. Bu doğrultuda politik teoloji, politika ve din arasında ilişkinin mahiyetini ya da politika ve din arasındaki ilişkiyi inceleyen bir araştırma sahası olarak belirir.

Bir araştırma alanı olarak politik teoloji en temelde, teolojik motiflerin, politik düzlemle içkin bir birlikteli içinde bulunmasını vurgular. Eş deyişle teoloji, belirli politik ve sosyal kurumlar için meşru bir hareket noktasına dönüşme süreci olarak belirir. Dolayısıyla politik teolojiyi sadece din tandanslı olarak değerlendirmek mümkün değildir. Sturla J. Stlsett'e göre "politik iktidar ile alakalı olan politik teoloji, Tanrı'ya inancın ve politik güç biçimlerinin birbirine bağlı şekilde analiz ve inşa edilerek eleştirilmesidir."[35] Yani politik teoloji, Tanrı'ya dair inanç ile politik iktidar biçimleri arasındaki ilişkiyi tahlil etmek ve eleştirmekle beraber bu ilişkiyi yapıcı olarak da değerlendiren bir düşünce pratiğidir. Yanı sıra politik teoloji, Kenneth Reinhard'ın da dikkat çektiği üzere egemenlik, öznellik ve kolektivite kavramlarının özsel olarak birleşmesi anlamına da gelir.[36] Politik teolojinin muhtevası bakımından egemenlik, öznellik ve kolektivite kavramları merkezi öneme sahiptir. Çünkü bu kavramların Ortaçağ'dan moderniteye doğru geçirdiği bir değişim ve dönüşüm söz konusudur.

Ortaçağ politik teolojisinde egemenlik büyük ölçüde Tanrı'ya ilişkin olarak ifade edilir. Politik iktidarın meşruiyetinin Tanrı'ya ya da ilahi otoriteye dayalı olduğu

---

[34] Benzer şekilde Anicius Manlius S. Boethius, Augistunus'un izinden giderek, ilahi yasa ve *takdir* fikrini sürdürür.

[35] Sturla J. Stlsett, "Towards a Political Theology of Vulnerability Anthropological and Theological Propositions", *Political Theology*, S.5 (2015): s.477.

[36] Kenneth Reinhard, "There is Something of One (God): Lacan and Political Theology", Political Theology, S.1 (2010), s.43.

hiyerarşik bir sisteme tabi olan Ortaçağ politik düşüncesinde egemenliğin sınırları da Tanrısal hukuk tarafından belirlenir. Bu dönemde öznellik kavramı, modern anlamdaki bağımsız birey anlayışının aksine Tanrı'ya ve Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak kabul edilen krala bağlı bir anlayış çerçevesinde ifade edilir. Yani Ortaçağ insanı için teolojik bir boyun eğiş söz konusudur ve bireyin politik ve öznel kimliği kralın tebaasına ilişkin olarak dini bir cemaatin/topluluğun parçası olmaktan geçer.

Ortaçağ politik teolojisinde birey, modern dönemdeki özgür bireycilik anlayışından ziyade itaatkâr birey anlayışı çerçevesinde şekil alır ki o, hem politik kimliği itibariyle krala, manevi kimliği itibariyle Tanrı'ya kuldur. Bu mesele Michel Foucault'nun özne (subject) kavramına dair değerlendirmesinde ayrıca belirir. Foucault'un özne kavramına ilişkin tespiti Ortaçağ düşüncesinde Tanrı, Kilise vb. dışsal tahakkümlere tabi olmak ile *Düşüş* doktrini ve bu doktrine bağlı olarak ifade edilen kurtuluş yani içsel öz disiplinin *yapısal*[37] olarak modern iktidar anlayışında da devam ettiğini gösterir.

Foucault'a göre özne sözcüğü "denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne"[38] ile "vicdan ve öz bilgi yoluyla kendi kimliğine bağlı olan özne"[39] olmak üzere iki anlama sahiptir. Foucault'un modern iktidar anlayışı çerçevesinde sunduğu bu perspektife göre Ortaçağ insanı özne kavramının ikili anlamının temellerini ihtiva eder. Ortaçağda birey, Tanrı, kilise, ruhban sınıfı ve Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi kabul edilen krala itaat eder. Dolayısıyla özneleştirmenin ilk formatlarına rastlanır. Bir diğer nokta ise ortaçağda bireyin günah bilincine sahip olması ya da günahkarlığını kabul ederek kendisini sorgulamasıdır. Foucault'un tespiti, Ortaçağdaki iktidar ve itaat ikilisinin modern dönemdeki iktidar ve özne anlayışı ile yapısal ortaklığa sahip olduğuna dikkat çeker. Bu doğrultuda politik teoloji egemenlik, iktidar, birey, özne gibi kavramlar

---

[37] Teolojik yapısalcılık, politik ve dini argümanların aynı ortak bir 'yapı' paylaşıp paylaşmadığı tezinden hareket eder. Bu noktada esas olan politikanın ve teolojinin terminolojisini oluşturan kavramlar arasında bir tutarlık, uyum veya ahenk (*coherent*) olmasıdır. Başka bir ifadeyle "teolojideki kavramlar kendi içinde uyumlu bir sistem politikadaki kavramlar kendi içinde uyumlu bir sistem oluşturur. Dolayısıyla politik teoloji, politika ve teoloji arasındaki ortak yapının ne olduğu sorusuna odaklanır. Espejo'ya göre 'teolojik yapısalcılık' "Schmitt'in de işaret ettiği üzere devletin hukuksal temelindeki birçok kavram ve argümanın teolojideki kavram ve argümanlarla tarihsel ve yapısal bir ilişkisi olduğunu vurgular ki bu da politik teoloji içinde belirleyici bir konumda bulunur. Bkz. Espejo, Paulina Ochoa. "On Political Theology and Possibility of Superseding it". *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, sayı 4 (2010): 475-494.

[38] Michel Foucault, *Özne ve İktidar* (Seçme Yazılar 2), çev. Işık Ergüden, Osman Akınbay, İstanbul: 2012, Ayrıntı Yayınları, s.63.

[39] Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, s.63.

arasındaki yapısal paydaşlığa dikkat çeken bir disiplin olarak belirir.

Politik teolojinin muhtevası bakımından önem arz eden kolektivite kavramı ise Ortaçağda, *corpus christi mysticum* yani Kilise'nin Mesih'in mistik bedeni olarak tanımlanmasına ilişkin bir biçimde ifade edilir. Öyle ki Ortaçağ politik düşüncesinde tüm inan bireyler, bu bedenin bir parçası/organı olarak kabul edilir. Yani Ortaçağ'da topluluk, kutsal bir organizma gibi tasavvur edilir. Ernst Kantorowicz Ortaçağ politik teoloji incelemelerinin olmazsa olmazı haline gelen *Kralın İki Bedeni* adlı eserinde *corpus mysticum* (mistik beden) kavramının evrimini tüm nüansları ile ele alır. Özellikle Ortaçağ ve erken modern dönemde sekülerleşme süreçlerini tarihsel analizler eşliğinde açıklayan Kantorowicz'e göre başlangıçta corpus *mysticum* "kutsanmış ekmek" anlamında kullanılarak Mesih'in mistik bedeni ile ilişkilendirilir.[40] On ikinci yüzyıldan itibaren ise *corpus mysticum* terimi yeni bir eklesiyojik bağlama yerleştirilerek Kilise'nin kurumsal, hukuki ve politik bir varlık olarak da düşünülmesine imkân tanır.[41] Yani Kilise hukuki ve politik bir beden olarak tanımlanmaya başlar.

Böylece Kilise kurumsallaşarak, ruhani topluluğun yanı sıra kamusal-toplumsal organizmayı da temsil eder hale gelir. Kantorowicz'in, 1100-1700'lerde yaşamış, teolog, filozof ve rahip kimliğine sahip olan Stellalı Isaac'ı referans göstererek belirttiği üzere Kilise, doğal insan bedenine benzer. Nasıl ki insan bedeninde muhtelif organlar farklı fonksiyonlara sahip fakat bir ahenk ve bütünlük içinde çalışıyorsa Kilise de farklı işlevlere sahip ama bir bütünlük ve ahenk içinde çalışan üyelere sahiptir.[42] Canlı bir organizmaya gibi işleyen bu sistemin başı ise Mesih'tir. Öyle ki Mesih, Kilise'nin bütünlüğünün birleştirici bir prensibi olarak belirir. Bu anlamda Kantorowicz, Ortaçağ monarşizminin kuramsal temellerini Hıristiyan teolojisindeki haliyle İsa'nın mistik beden anlayışına dayandırır. Kantorowicz'e göre kral, doğal/ölümlü ve politik/hukuki sürekli olmak üzere iki bedene sahiptir.[43] Esas olan kralın hukuken daimi olan politik bedenidir. Kantorowicz kralın politik bedeninin daimiliğini göstermek amacıyla makam (dignitas) ve kişi arasında bir ayrım yapar. Kralın kral olmasını sağlayan şey temsil ettiği kurumsal statünün kutsallığı yani makam/kraliyettir. Makamın kutsallığı ise İsa Mesih'in dünyevi

[40] Alfred Kantorowicz, *Kralın İki Bedeni*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2018, s.264.
[41] Kantorowicz, *Kralın İki Bedeni*, s.265, 266.
[42] Kantorowicz, *Kralın İki Bedeni*, s.269.
[43] Kantorowicz, *Kralın İki Bedeni*, s.89.

ve kutsal bir figür kaynaklanır.[44] Kralın dünyevi ve kutsal, *persone mixta*, olmak üzere iki bedene sahip olması hukuki yasalardan ziyade teolojik ve metafizik ağlarla örülü bir anlayışta temellenir.

Kralın teolojik bir bedenin taşıyıcısı olması egemenlik, temsil, dünyevi, teolojik ve politik olanın, sekülerleşme kavramının iç içe olduğu bir anlayışa işaret eder. Bu anlamada politik teoloji, Molly Farneth'in de vurguladığı gibi ilahi otoritenin doğası üzerine düşünmenin yanı sıra onun devlet iktidarıyla ilişkisine dair problematiği inclemektir.[45] söz konusu kavramların bir aradalığını araştıran bir alan olarak ortaya çıkar ve teolojik varsayımlara dayalı olan bu kavramların bir şekilde modern politik düşünceye ve sekülerleşme sürecine de sirayet ettiğini belirtir. Politik ve teolojik olanın iç içeliği ya da ilahi ve dünyevi otoriteyi aynı paydada buluşturan ikili beden doktrini, modern politik düşüncede teolojik kalıntıların izini süren politik teoloji tartışmalarına zemin hazırlar. Her ne kadar sekülerleşme süreci ile birlikte bu teolojik temsillerin ortadan kalktığı şeklinde bir düşünce hâkim olsa da aslında modern egemenlik anlayışlarının arketipinde yer aldığına yönelik tartışmalar egemenlik merkezli politik teoloji tartışmalarına konu olur.

Politik ve teolojik olanın birlikteliği tarihsel bir sürekliliğin yanı sıra kavramsal paralellikler özelinde modern politik teorinin temel sorunsallarından biri haline gelir. Bu tarihsel arka plan modern dönemde kavramsal olarak formel bir değişikliğe uğrasa bile teolojik figürlerin, politik otoritenin meşruiyetine yansıdığı politik teolojinin muhtevası bakımından değerlendirilir. İşte bu çerçevede yirminci yüzyılın önemli politika ve hukuk teorisyenleri arasında yer alan Carl Schmitt, teolojik figürlerin politikaya olan içkinliğini sistematik bir tarzda ele alarak ismini politik teoloji ile özdeşleştiren ilk düşünür olur. Modern biçimiyle politik teoloji kavramının başlangıç noktası sıklıkla Schmitt olarak

---

[44] Bu anlamda bir noktayı ayrıca belirtmek gerekir. Ortaçağ'da makamın meşruiyeti ya da kutsallığı Tanrı'ya dayalı olarak açıklanır. (Kral, Tanrı'nın vekilidir/*ipso facto*) Makamın Tanrı'nın iradesi ile verilmesi onun teolojik boyutudur. Öyle ki Kantorowicz'in aktardığı haliyle Augustinus makamın kutsallığını vurgularken "kralın insan olarak Tanrı'ya hizmet etmesi ve kral olarak Tanrı'ya hizmet etmesi" arasında fark olduğunu belirtirken kralın kişisel niteliklerinden ziyade Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak makamın kutsallığına dikkat çeker. Bkz. Kantorowicz, *Kralın İki Bedeni*, s.89. Ortaçağ'da makamın kutsallığına yönelik diğer bir durum, Kantorowicz'in odaklandığı İsa Mesih'in dünyevi ve kutsal bir figür olması (*persono mixta*) kralın ise yeryüzündeki temsilcisi olarak görülmesidir. Yani kral hem dünyevi/fani hem de ilahi düzenin bir parçasıdır. Ben paragrafın anlam bütünlüğünü korumak amacıyla Kantorowicz'in İsa Mesih'e odaklanan boyutuna dikkat çektim. Fakat her iki anlamda politik teoloji bakımından ilahi otoritenin doğası üzerine düşünmek demektir.

[45] Molly Farneth, "When God and State Don't Dominate: Pragmatism, Political Theology, and Democratic Authority", *Political Theology*, sayı 2 (2019): 119.

kabul edilse de bu kavramın tarihsel izleri on dokuzuncu yüzyıl anarşist düşünürlerinden Mihail Bakunin'e kadar geri götürülebilir. Saul Newman'a göre Bakunin, İtalyan politikacı ve cumhuriyetçi Giuseppe Mazzini'nin politika ve dini meşru olmayan bir biçimde birbirine karıştırdığını belirtir. Mazzini'nin devrimci rolünü, Hıristiyanlık ve dini idealizm ile lekelenmiş bulan Bakunin için dini, felsefi, metafiziksel ya da politik olan tüm idealizm biçimleri terk edilmelidir. Çünkü idealist sistemler moral prensipleri yaşamın maddi temellerinden soyutlayarak onları gökyüzüne taşır ve insanlığa karşı kullanırlar. Bu minvalde din tarihsel süreçte genellikle, devletin yanında yer alır ve egemenliğin dinsel ideolojiye bürünme nedeni teoloğun, politik mutlakiyetçi olmasıdır.[46]

Bakunin, politik teolojiyi karakterize eden teolojik aşkınlık ve egemenlik fikrini sert bir dille eleştirir. O, *Tanrı ve Devlet* adlı eserinde Tanrı'nın ve devletin dünyaya *aşkın* bir biçimde konumlanarak mutlak egemenlik prensibine göre işlediğini ifade eder. Bu tip bir teolojik egemenlik sistemine, dünyadan kopmuşluğa, metafiziksel soyutlamalara karşı duran Bakunin için "*Şeytan* ilk anarşist, ilk isyankâr ve ilk gerçek hümanisttir."[47] Bakunin'in modern politik teolojiyi radikal bir biçimde eleştiren yaklaşımı, egemenliğin teolojik kökenlere sahip olduğunu ileri süren Schmitt'in politik teoloji kuramıyla keskin bir karşıtlık içindedir.[48] Schmitt, sekülerleşme sürecine rağmen egemenliğin teolojik bir zemine sahip olduğunu iddia ederek, *Siyasi İlahiyat* adlı eserinde modern devlet kuramının tüm önemli kavramlarının –egemenlik, istisna, olağanüstü hal gibi- geçmişteki teolojik kavramların seküler bir formatı olduğunu belirtir.[49] Geçmişin teolojik

---

[46] Saul Newman, *Political Theology: A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press, s.21, 22.

[47] Bakunin, *Tanrı ve Devlet*, çev. Sinan Ergün, İstanbul: Öteki Yayınevi, 2016,, s.11. Politik mutlakiyetçilerin ve dini idealistlerin aynı sonuca ulaşmasının nedeni, *Düşüş* doktrinidir; yani insan doğasının "günahkâr" olduğunun kabulüdür. İnsanın günahkâr olduğunun kabul edilmesi ile onun güvenilmezliği arasında bir paralellik kurularak dini ve politik otoriteye ihtiyacın *Düşüş* doktrini sebebiyle hâsıl olduğu belirtilir. Bu doğrultuda Bakunin, Paris Komüni gibi modern devrimlerin Şeytani Mitin radikal bir biçimde gerçekleşmesi veya Tanrı'ya karşı bir isyan olduğunu ifade ederek özgürlüğü Şeytan ile özdeşleştirir. Bkz. Saul Newman, *Political Theology: A Critical Introduction*, s.22. Ayrıca Bkz. Bakunin, *Tanrı ve Devlet*, s.11, s.102.

[48] Schmitt'in politik teoloji kavrayışı ve Bakunin'in anarşizmi arasındaki karşıtlık, politik iktidarın teolojik temellerine ilişkin olan bir tartışma açar. Bakunin'in anarşizmi, kökten bir anti-teoloji olarak belirirken Schmitt, Tanrı kavramını reddetmeksizin teolojik olanın hukuk, devlet, egemenlik vb. seküler biçimlere dönüşerek modern politik düzenin temelini oluşturduğunu ileri sürer. Schmitt için politik olanın kaynağı teolojik olandır. Schmitt'in politik teolojisi ve Bakunin'in anti-teolojik anarşizmi arasındaki bu gerilim, literatürde ilk olarak Prof. Dr. Funda Günsoy Turowski tarafından sistematik bir biçimde işlenmiştir. Bkz. Funda Günsoy Kaya, *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında Schmitt ve Strauss'ta "Politik Olan"* İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2010, s.295, 296.

[49] Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. A. Emre Zeybekoğlu (Ankara: Dost Kitabevi, 2016), 43.

terminolojisinin modern politik terminolojiye aktarıldığı bir durumda Tanrı'nın evren üzerindeki mutlak otoritesi ile egemenin, toplum üzerindeki mutlak otoritesi arasında yapısal bir paralellik söz konusu olur. Benzer şekilde Tanrı'nın doğa yasalarını askıya almasının neticesinde vuku bulan mucize kavramı ise egemenin *istisna hali* özelinde anayasayı askıya alması ile eş değerdir.[50] Schmitt teolojik kavramlar ile politik kavramlar arasındaki yapısal paralelliğe işaret ederken dinin, politikadaki varlığını sürdürmesinden ziyade modern çağda dinin terk edildiği aşkınlık alanının devlet egemenliği ile doldurulduğuna işaret eder. Yani devlet egemenliği bir zamanlar dini otoritenin işgal ettiği aşkınlık boşluğunu doldurur.[51] Schmitt modern politik teolojiyi, egemenlik ve özellikle *istisna hali* kavramlarının teolojik kökenlerine dayalı olarak açıklanırken Bakunin politik otoritenin aşkın ilkelere bağlı olarak meşrulaştırılmasını yani teolojik soyutlamaları, insanın günahkâr (*ilk günah*) doğasının neticesi bağlamında ifade edilişini reddeder.

Marx modern egemenlik anlayışını burjuvazinin sınıfsal çıkarlarını hukuki ve politik düzlemde muhafaza eden bir araç olarak eleştirir. Schmitt'te teolojik bir yapı içinde eritilen egemenlik düşüncesi Marx'ta üretim ilişkilerine içkin, maddi temelli bir tahakküm mekanizması olarak kavranır. Bakunin'in ilk günaha yönelik eleştirisi ise Marx'ta özel mülkiyetin tarihsel kökenine denk düşer. Yanı sıra Bakunin'in politik otoritenin aşkın bir düzlemde meşruiyet kazanmasına yönelik eleştirisi Marx'ta ideoloji eleştirisine dönüşerek maddi ilişkilerin tarihsel biçimlerine bağlanır. Nasıl ki Bakunin, Tanrı'ya karşı ilk anarşist olarak Şeytan'ı öne çıkarıyorsa Marx da ilk günahın muadili olarak özel mülkiyeti seküler bir tarzda ele alır ve bu anlamda hem Bakunin'de hem de Marx'ta kurtuluş düşüncesi dünyevileştirilir. Bu bağlamlarda politik teoloji çağdaş düşünsel serüvenin yanı sıra tarihsel sürekliliği ile de ön plana çıkar. Bakunin'in teolojik ve dinsel tüm otoritelere karşı duruşu ile Marx'ın özel mülkiyeti ilk günahın muadili olarak kavramsallaştırması politik teoloji sorununun tarihsel süreçte egemenlik, politik iktidar, meşruiyet, otorite vb. kavramaların birbirileri ile olan ilişkilerini anlamada merkezi bir rol oynar. Bu eleştirel hatlar, Giorgio Agamben'in Schmitt'in *istisna hali*

[50] Schmitt'e göre "egemen istisna haline karar verendir." Bu formülasyon, teolojik bir içerim ihtiva eden, olağanüstü hal anlayışının seküler egemenlik teorisinde merkezi bir yer tuttuğuna işaret eder. Bkz, Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm,* s.19.

[51] Saul Newman, Political Theology and Religious Pluralism: Rethinking Liberalism in times of Post-Secular Emancipation, European Journal of Social Theory, VOL.24 (2) pp.177-194, s.183, 184.

kavramından hareketle modern politik egemenliğin tamamen sekülerleşmiş bir form olmadığını, bu egemenliğin en doğrudan *çıplak hayat* üzerinden işlediğini belirtir.[52] Aynı şekilde Marx'ın özellikle *Komünist Manifesto'*sunun mesiyanik bir karaktere sahip olduğunu[53] ileri süren Karl Löwith, modern ilerleme fikrini sekülerleştirilmiş bir Hıristiyanlık anlayışı üzerinden okur. Politik teolojinin modernliğin içsel çatışmalarını ihtiva eden bir düşünme alanı olarak ortaya konulması noktasında Michael Löwy'in katkısı, ütopyacı sosyalizm ve teolojik mesiyanizm arasında kurduğu bağlantı ile ayrıca belirir.

Politik teolojiyi, dinin modern iktidar biçimlerine dönüşümü bağlamında değerlendirmemize imkân tanıyan ise Max Weber'dir. Weber, *Protestan Ahlakı* adlı eserinde modern *kapitalist ruhun*, aslında dinsel bir ethosun sekülerleşmiş biçimi olduğunu bu durumun da Tanrısal otoritenin içselleştirilmiş formuna tekabül ettiğini ifade eder. Dolayısıyla Weber'in çözümlemesi, modern iktidar biçimlerinin teolojik izlerini süren politik teoloji tartışmalarına doğrudan konu olur**.** Bu nedenle politik teolojiyi, Antik Roma'da Varro'nun yaptığı üçlü teoloji ayrımından başlayarak Ortaçağ Hıristiyan düşüncesindeki kurumsallaşma biçimleri ve modern egemenlik seküler yapılarına kadar uzanan tarihsel ve kavramsal süreklilik içinde ele almak, bu düşünsel mirasın katmanlarını çözümlemek bakımından elzemdir. Peki politik teolojinin tarihsel kökenlerini daha geriye yani Antik Yunan geleneğine kadar götürmek, Antik Yunan geleneğinde de politik teolojiyi karakterize eden teolojik ve politik olanın birlikteliğine yönelik benzer bir anlayıştan söz edilebilir mi? Bu noktada Amerikalı politika bilimcisi Mark Lilla'nın tespiti yol gösterici olabilir.

Politik teolojinin sadece inanca (faith) dayalı olmadığını aynı zamanda düşünsel farkındalığa da dayandığını[54] belirten Lilla'ya göre Yahudi-Hıristiyan geleneğinde Tanrı, evrenin kurucusu olduğu gibi politik düzenin de kurucu otoritesidir. Yasa (Law) ilahi iradenin yeryüzündeki tezahürüdür. Bu anlamda politik teoloji, vahiy aracılığıyla politik

---

[52] Agamben, Schmitt'in *istisna hali* kavramını politik-teolojik bir sürekliliğin semptomu olarak değerlendirir. Agamben için egemenlik, yaşamı, hukukun dışında bırakmakla tanımlanır ve bu istisna hali, *Homo Sacer* figüründe bedenleşen *çıplak hayat* üzerinde işler. Bu çerçevede egemen, hukuk ile hayat arasındaki sınırda konumlanan ve hayatı istisna hali aracılığıyla hem içeren hem de dışlayan bir iktidar formunu temsil eder.

[53] Karl Löwith, *Tarihte Anlam*, çev. Mehmet Doğan, Ankara: Dost Kitabevi, 1997, s.145-150.

[54] Mark Lilla, *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West*, New York: Alfred A. Knoph, 2007, s.18.

güce anlam kazandırmak demektir. Tanrı'yı politik otoritenin kaynağı olarak görmek, her medeniyette aynı şekilde belirmez. Antik Yunan düşüncesinde vahye dayalı politik bir otoritenin gelişimi söz konusu değildir. Bu gelenekte, tanrılar umumiyetle kişisel, çoğulcu ve çelişkili nitelikler taşır. Antik Yunan geleneğindeki tanrılar, politik meşruiyetin doğrudan kaynağında bulunmak yerine felsefi düşünceye zemin sunan metaforik varlıklardır.[55] Yani Antik Yunan geleneği bir *temsiliyet* düşüncesinden yoksundur. Bu bağlam esasen modernliğin politik tahayyülünü şekillendiren en temel kırılma noktalarından birine de işaret eder: Tanrı'nın politik düzenin kurucu ilkesi olmaktan çekilmesiyle birlikte, egemenliğin artık aşkın değil, dünyevi temellere dayanması gerekliliği doğar. Reformasyon ile birlikte belirginleşen bu kırılma, Aydınlanma ile beraber daha da derinleşir ve tanrısal otoriteye dayalı düzen anlayışının terk edilmesiyle doğan temsil boşluğunun nasıl doldurulacağı meselesi, modern politik düşüncenin asli sorunlarından biri haline gelir. Öyle ki Thomas Hobbes mutlak egemenliği rasyonel yasa temelinde yeniden inşa ederken Jean J. Rousseau halkın genel iradesini meşruiyetin seküler kaynağı olarak önerir Marx ise ilahi düzen fikrini bütünüyle reddederek, politik olanı tarihsel maddecilik temelinde yeniden inşa etmeye girişir. Yani modern politik düşünce ontolojik bir değişim ve dönüşüm geçirir ki politik meşruiyetin kaynağı, vahiy ile temellendirilmekten çıkarak insan aklına kaymaya başlar. Ne var ki görünüşte radikal bir sekülerleşme olarak serimlenen bu dönüşüm, teolojik yapının sadece biçim değiştirerek modernliğe içkin hale geldiği şeklindeki tartışmaları gündeme getirir.

Nitekim Hobbes'un "ölümlü Tanrısı" ya da Spinoza'nın doğa ile özdeş Tanrısı, Rousseau'nun sivil dini, Schmitt'in egemenliğe dair istisna hali anlayışı ve Marx'ın tarihsel maddecilik içinde erittiği eskatolojik kurtuluş fikrini yeniden kurması modern politik düşüncenin, teolojik referanslardan bütünüyle kopmadığına işaret eder. Nitekim günümüz politik teoloji uzmanları arasında yer alan Victoria Ann Kahn, modern seküler politik söylemin, teolojik biçimler ile olan ilişkisini estetik, retorik ve tarihseller temsiller vasıtasıyla yeniden ürettiğini vurgular. Kahn'a göre seküler politikanın dili, görünürde

[55] Mark Lilla, *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West* s.20. Örneğin, Aristoteles'in "ilk hareket ettiricisi" yasaları vahiye dayalı bir anlayış çerçevesinde sunmaz. Bu nedenle Antik Yunanlılar için politik otorite insanlar arasında inşa edilir ki Tanrılar, politikanın kaynağında yer almayan karikatürize edilmiş figürlerdir. Bu yaklaşım politika felsefesinin insan aklına dayalı olarak gelişmesine imkân tanır.

teolojiden arınmış gibi olsa da hala egemenlik, temsil, kurtuluş ve ilahi otorite gibi kavramların yankılarını taşır. Bu anlamda Kahn, sekülerliği bile politik teolojinin bir türevi olarak değerlendirir.[56]

Kahn, Schmitt ve Kantorowicz'in politik teolojiye yönelik görüşlerinden hareketle on yedinci yüzyıl İngiltere'sinde politik iktidarın teolojik temelli meşrulaştırılmasının yerini poiesis/yapma/yaratma kapasitesinin aldığını ifade eder. Bu anlamda Hobbes ve William Shakespeare gibi düşünürler, yaşadıkları dönemin dini ve politik sembollerini dönüştürerek seküler insani öznenin faaliyetini ön plana çıkaran figürler inşa ederler. Kahn'nın insanın yapma/yaratma kapasitesine dikkat çekmesi Marx'ın doktora tezinde mitolojik figürlerden biri olan Poseidon'a yaptığı gönderme bakımından da anlamlıdır. Marx, doğa olaylarını Tanrısal sembollerle açıklayan teolojik yaklaşımları reddederek insan aklının ve *praksis* kapasitesinin önünü açar. Yani Marx'ta doğa ve toplum üzerindeki tanrısal tasarrufun yerini, insanın düşünsel ve maddi etkinliğine bırakan radikal bir kopuş alır. Şayet bir kopuş gerçekleştiyse bu kopuşun ne derece gerçekleştiği politik teolojinin belirleyici tartışmalarından biridir. Başka bir ifadeyle Hıristiyan politik teolojisinin mirası üzerindeki tartışmanın sonraki dönemlerde canlılığını nasıl koruduğu temel meselelerden biri olarak karşımıza çıkar. Söz gelimi Kant ve Hegel vahiy temelli bir anlayıştan, meşru politik iddiaların türetilemeyeceğini öne sürerek vahyin yerine, aklı merkeze alan bir düşünce sistemi inşa ederler. Aklın, din ile hesaplaşması, politik teolojinin dönüşümüdür.

Rousseau'dan sonra Kant ve Hegel dini inancın dışsal (vahiy, rahipler, dogmalar vb.) bir otoritenin ürünü olarak değil, zihnin içsel bir işleyişi ve aklın yapısal bir ifadesi olarak ele alınması gerektiğini savunur. Kant'ta din, aklın bir uzantısı olarak kavranarak Tanrı inancı "ahlaki yasaya uygun olarak yaşamalıyım" diyen bireyin erdemli ve evrenin mümkünlüğüne dair varsayım eşliğinde kavranır. Hegel için ise din, tarihin içinden gelişen zihinsel bir evrim biçimidir.[57] Yani her iki filozof bakımından politik teoloji dışsal

---

[56] Victoria Ann Kahn, *Political Theology and Early Modernity*, Chicago: University of Chicago Press, 2012. s.39, 41. Yanı sıra Kahn'a göre, modern seküler düşünce sadece teolojik meşruiyeti reddetmekle kalmaz aynı zamanda onun yerine geçen yeni kurgusal yapıların üretimine dayanır. Başka bir ifadeyle Kahn'da modernlikte devletin ilahi meşrulaştırılmasından insan kaynaklı bir meşruiyete geçiş söz konusudur. Bu geçiş ise *kurmaca* ile mümkündür. İnsanlar, politik topluluğun kökenine dair, -örneğin toplum sözleşmesi miti- yeni hikâyeler yazarak, ilahi hak yerine dünyevi bir konsensüs fikri geliştirirler. Bu durum bir yönüyle, yeni bir politik *illüzyon* yaratmaktır.

[57] Lilla, *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West,* s.162.

bir buyruk olmaktan çıkarak içkin bir akıl sürecine doğru dönüşür. Kant ve Hegel'de düşünsel/zihinsel olan neyse Marx'ta da tarihsel ve toplumsal olan odur ve din, zihnin değil toplumun yabancılaşması bağlamında anlaşılır. Yani, dini kavramlar gerçek dünyadaki eşitsizliklerin, sömürünün, çelişkilerin vb. ideolojik yansımalarıdır ki Kant ve Hegel'de dinin anlamı, akıl bağlamında ifade edilirken Marx'ta onun kökeni maddi ilişkilerde aranır. Marx'ın, dini toplumsal yabancılaşmanın ideolojik bir biçimi olarak konumlandıran yaklaşımından hareketle modernliğin teolojik yapılarla ilişkisi daha karmaşık bir hal alır. Schmitt, Löwith gibi düşünürlerin, teolojik yapıların modern politik düşüncede daha doğrusu modernliğin seküler yapısında kavramsal bir dönüşüm geçirerek devam ettiği iddialarına karşılık yirminci yüzyılın önemli filozofları arasında yer alan Hans Blumberg, bu tip süreklilik tezlerine karşı çıkarak modernliğin teolojik bir kopuştan ziyade epistemolojik bir kopuşla meşrulaştığını savunur.[58] Blumberg'in eleştirisi bir yönüyle, modernliğin kendi *norm*unu, kendi içinden yaratması anlamını taşır. Bu tartışma, Leo Strauss'un ünlü Kudüs mü (vahiy) Atina mı (akıl)? mecazı ile ayrıca ilişkilidir.

Ortaçağın ilahi hukuk temelli politika anlayışları ile modern seküler rasyonalizm arasındaki kırılmanın önemine dikkat çeken Strauss için *teolojik-politik problem*[59] aslında, modernliğin hem vahyi hem de felsefeyi politik alandan dışlayarak hakikatle ilişkisini yitirmesiyle ortaya çıkan yapısal bir krizdir. Bu mücadele, Batı düşünce tarihinde bir türlü uzlaştırılamayan akıl ve vahiy arasındaki çatışma ile şekillenir. Dolayısıyla Strauss'un perspektifinden modern politik düşünce, artık ne ilahi yasa ne de akılsal etik temelinde şekillenmekte, fakat bu dışlamanın yarattığı boşluğu da dolduramamaktadır. Modern sekülerleşme sürecinin ihtiva ettiği vahiy mi yoksa akıl mı sorusuna, yirminci yüzyılın son çeyreği ve yirmi birinci yüzyılın başında etkili olan çağdaş araştırmacılardan Heinrich Meier ve Steven B. Smith de katılır. Meier için politik

---

[58] Hans Blumbgerg, *The Legitimacy of the Modern Age*, çev. Robert M. Wallace, Cambridge: Ma Mit Press, 1983, s. 65-80.

[59] Schmitt'in politik teoloji kavramsallaştırması ve Strauss'un teolojik-politik problematiği görünürde iki farklı anlayış gibi dursa da, politik teoloji ve teolojik-politika kavramlarının birbirinden kesin bir biçimde ayrılabileceğini düşünmüyorum. Çünkü her iki kavram da politik olanın aşkın olan ile yani seküler egemenlik ile teolojik meşruiyet arasında kurulan ilişkiyi temellendirme çabasıdır. Schmitt, aşkın ya da teolojik olanı egemenlik özelinde olağanüstü hal kuramı üzerinden okurken Strauss, bu ilişkinin felsefi ve tarihsel kökenlerine odaklanarak modernliğin din ile kopuşunu sorgular. Bu bağlamda iki yaklaşım farklı yönlerden ilerlese de ortak zeminde politik olanın temellendirilmesindeki aşkınlık sorunu bulunmaktadır.

teoloji, modern politik düşüncenin yüzleşmek zorunda olduğu asli bir problemdir.[60] Öyle ki modern politika da akıl ve vahiy arasındaki uzlaştırılamayan gerilimin çözümsüz bir ifadesi olarak belirir ve politik teoloji, bu gerilim üzerine düşünmek anlamına gelir. Strauss'tan hareketle modernliğin temel krizi olarak *teolojik-politik probleme* işaret eden[61] ve Meier ile aynı çizgiyi takip eden Smith için de modern politik düşüncenin merkezinde, akıl ve vahiy arasındaki gerilim yer alır. Strauss'un işaret ettiği *teolojik-politik problem*, modernliğin hem vahiy hem de felsefeyi politik alandan dışlayarak hakikatle ilişkisini kaybetmesiyle ortaya çıkan yapısal bir krizdir. Bu durum, Aydınlanma düşüncesinin teolojik mirası bastırmakla kalmayıp politik alandan dışlamasıyla da ilintilidir; ancak teolojik mirasın politik alandan dışlanması, *politik* olanın hakikate dair temel problemlerini de ortadan kaldırmaz. Tam da bu sebeple modernliğin, rasyonaliteye dayalı politik formasyonunda, bastırılmış bir biçimde devam eden akıl ve vahiy arasındaki gerilim açığa çıkar.

Nitekim Aydınlanma düşüncesinin erken döneminde din, akılsal temelde yeniden yorumlanarak toplumsal düzenin bir bileşeni olarak muhafaza edilmeye çalışılır. Örneğin Spinoza *Teolojik-Politik İnceleme*'sinde, John Locke'un *The Reasonableness of Christianity*'sinde, Kant'ın *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din* adlı eserlerde dinin yeniden yapılandırılarak, kamusal alanın bir parçası haline getirilmesi söz konusudur.[62] Başka bir ifadeyle erken ya da ılımlı Aydınlanma'da bu filozoflar hala rasyonelleştirilmiş dini bir anlayışı, adil ve istikrarlı bir toplumsal düzen için gerekli görerek politik ateizm suçlamalarına karşı da kendilerini savunurlar. Ancak sürecin ilerleyen aşamalarında Marx, Nietzsche, Heidegger[63] gibi daha radikal seküler düşünürler dinin, aklın ve politikanın dışına itilmesi gerektiği ileri sürülür.[64] Bu iki hat, modern politik düşüncenin yapısal çelişkisine ya da epistemolojik açmazına işaret eder. Çünkü dinin bertaraf edilmesiyle beraber, onun yerine geçecek olan kurucu anlam zeminini temellendirecek

---

60 Heinrich Meier, *Leo Strauss and The Theological-Political Problem*, çev. M. Brainard, Cambridge University Press, s.5.

61 Steven B. Smith, *Reading Leo Strauss*: *Politics, Philosophy, Judaism,* Chicago: University of Chicago Press, s.26, 27, 28.

62 Steven B. Smith, *Reading Leo Strauss*: *Politics, Philosophy, Judaism,* s.30.

63 Bildiğimiz üzere Marx için din tarihsellik, maddi ilişkiler, yabancılaşma ve ideolojinin birbiriyle olan ilişkisi noktasında açıklanır. Nietzsche "Tanrı'nın ölümünün" ilan edilmesinden sonra bir nihilizmin belirdiğini yani, Tanrı'nın ölümünden sonra onun yerini dolduracak değerin ne olduğuna dikkat çekerek modernliği bir kriz bağlamında değerlendirir. Heidegger ise dini, varoluşsal kaygı bağlamında bir tür kaçış ile ilişkilendirir.

64 Steven B. Smith, *Reading Leo Strauss*: *Politics, Philosophy, Judaism,* s.30.

epistemik yapı kurulamamıştır. (Strauss'un *teolojik-politik problem*i, bu çıkarımlarda bulunmamıza olanak tanır.) Tam da bu noktalarda yani modernliğin epistemolojik temellerinde beliren yapısal kırılmayı, politik olanın bastırılmış teolojik kaynağı ile ilişkilendirerek tahlil eden Carl Raschke, politik teolojiyi klasik tanımların ötesinde değerlendirir. Özellikle Marx'ın tarihsel materyalist çözümlemesi[65] ve Nietzsche'nin soykütüğü fikrinden ilhamla Raschke, politik teolojiyi klasik anlamından farklı bir bağlamda ifade eder. Eş deyişle politik teoloji, politik olanın teolojisi ya da politik olanın meşruiyetini, teolojik bir zemin ile ilişkilendiren bir alan olmaktan ziyade modern egemenlik yapılarının ardındaki metafiziksel düzenin soykütüksel eleştirisini yaparak, politikanın *ontolojik* temellerini yeniden düşünme girişimidir.[66] Yani Raschke'nin perspektifinden politik teoloji, politik olanın teolojik boyutlarını serimlemek ya da politik meseleleri dinsel bir çerçevede ifade etmek yerine, politik olanın hangi ontolojik temele dayandığını araştıran bir alan olarak karşımıza çıkar.

Raschke'ye göre Marx, *Grundrisse*'de ekonomik sistemin temel hatlarını ve mantıksal örgüsünü ortaya koyar ki bu durum politik düşüncenin kökenlerine dair bir taslak gibidir. Benzer şekilde Nietzsche'nin soykütüğü fikri, kavramların ya da değerlerin tarihsel evrimini ve bu evrimin iktidar ilişkileriyle nasıl biçimlendiğini anlamaya yöneliktir. Yani Raschke politik olan ile teolojik olanın ayrı değerlendirildiği durum üzerine ontolojik ve geneolojik bir araştırma sürdürerek, politik teolojiyi kavrar.[67] İşte bu ontolojik ve soykütüksel araştırma, Raschke'yi sadece politik olanın metafizik kökenlerini değil, aynı zamanda liberal demokratik temsil biçimlerinin ve modern değer üretim mekanizmalarının da radikal bir sorgulamasına yöneltir. Bu doğrultuda Raschke, Marx'ın yabancılaşma, artık-değer ve emek süreçlerine ilişkin analizlerini, çağdaş politik formlar içinde işleyen görünmez güç ilişkilerinin ve *temsil* rejimlerinin teşhirine yönelik soykütüksel bir araç olarak yeniden yorumlar.[68] Yani Raschke'nin politik teolojiye

---

[65] Raschke, bu noktada Marx'ın *Grundrisse* adlı metnini örnek verir. Bkz. Carl Raschke, *Force of God: Theology and the Crisis of Liberal Democracy*, New York: Colombia University Press, 2015, s. xii.

[66] Carl Raschke, Force of God: *Theology and the Crisis of Liberal Democracy,* s. xii.

[67] Carl Raschke, Force of God: *Theology and the Crisis of Liberal Democracy*, s. xii, xiii.

[68] Raschke bu noktayı, Jean Baudrillard'ın, Marx'ın maddi üretim süreçleriyle ilişkili olan değer kuramından kopuşu ile ayrıca ilişkilendirir. Daha geniş bir ifadeyle değer kavramının Marxizm'den kopuşu, onun çağdaş toplumda geçirdiği dönüşümle ilgilidir. Baurillard için özellikle geç kapitalizm döneminde, değer üretim ile değil, göstergeler, temsiller ya da simgeler vasıtasıyla belirlenmektedir. Yani Baurillard'da değer problemi Marx'ın ekonomik, sınıfsal, maddi materyalist bir bağlamda tahlil edilen değer görüşünden göstergebilimsel ve kültürel düzeyde ayrılır. Bkz. Carl Raschke, *Force of God: Theology and the Crisis of Liberal Democracy*, s.86, 87, 88.

yönelik değerlendirmesi, politik olanın metafizik kökenlerine değil, liberal temsil biçimlerinin ve değer üretim mekanizmalarının geneolojik eleştirisine yoğunlaşır. Bu yaklaşım, politik teoloji anlayışını otorite merkezli geliştiren ve liberalizmin tarafsızlık ilkesinin, egemenliğin *karar* verme yetisin bozması bağlamında değerlendiren Schmitt'in liberalizme yönelik eleştirisiyle de ilişkilidir.

Schmitt için liberalizm, otoritenin çözülmesi, vahyin zayıflatılması ve politik kararın yerini tartışılır bir boyuta taşır. Yani liberalizm, tarafsızlık prensibi sebebiyle, karar ve egemenlik fikirlerini belirsizleştirerek, *politik* olanı tehlikeye atar.[69] Strauss *teolojik-politik problem* akıl ve vahyin arasındaki problemin çözülemeyişini; bu meseleye ilişkin olarak da modernizm krizini ve hakikatin temellendirilemezliğini/temsil edilemezliğini, yani liberalizmin ideolojik tarafsızlık iddiasını insan hakları ve özgürlüklerine yönelik irrasyonel varsayımların hakikat iddiasını maskelediği bir ön kabulle hesaplaşır.[70] Marx ise sekülarizasyon tartışmasına ilişkin olarak ele alınan, politik otoritenin meşruiyetinin sorgulandığı noktada teolojik bir boyut kazanmasını, *Yahudi Sorunu*'nun birinci bölümünde değerlendirerek liberalizm karşısındaki konumunu belirler. Bu anlamda temel soru şudur: Neden politik otorite/devlet, dinin kamusal alandan özel alana sürgün edildiği yani dünyevileştiği anda teolojikleşmektedir? Newman'nın da dikkat çektiği üzere Marx, liberal sekülarizmi değerlendirirken bu soruyu yorumlar.

Marx, çağdaşı Bruno Bauer'in sekülerleşmeye dair argümanlarını tahlil ederken liberal devletin çelişkilerini ifşa eder. Ona göre devlet, dinden tamamen arınıp özgürleştiğinde ve sekülerliğin/laikliğin olgun aşamasına ulaştığında, toplumun geri kalanına karşı teolojik bir konum alır. Başka bir ifadeyle, politik devlet, sivil topluma kıyasla dünyevi olanı aşan bir üstünlük iddiasına sahip olur; (politik devlet, sivil topluma kıyasla cennetin dünyaya üstün olması gibidir) her şeyi aşkınlaştırarak temsile tabi tutar ve böylece tüm toplumsal alanları kendi belirlenimi altına alır.[71] Nasıl ki geçmişte Kilise ve dinin teolojik aşkınlık iddiası politik alanı belirliyorsa modern dönemde, liberal devletin "tarafsız" seküler iddiası da benzer bir biçimde politik olanı teolojik olarak

---

69 Lilla, *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West*, s.163.

70 Randi Rashkoker, Martin Kavka, *Judaism, Liberalism and Political Theology*, Bloomington&Indianapolis: Indiana University Press, 2014, s.3.

71 Saul Newman, *Political Theology: A Critical Introduction*, s.16.

kodlamaktadır. Bu durum, modern devletin dini olanı bertaraf ederken, onu kamusal/politik alandan özel ideolojik alana hapsetmesiyle sonuçlanır. Dolayısıyla teolojinin politikleşmesi, politikanın teolojikleşmesine yol açar. Devletin, dini bertaraf etmesi ya da dinin kamusal/politik alandan çıkması, dini, devletin ideolojik alanına hapseder. Bu doğrultuda, liberal sekülarizmin göbeğinde yer alan kamusal ve özel arasındaki ayrım, dinin özel alanda daha da içselleşmesi ve derinleşmesini sağlar.[72] Aslında Marx için temel mesele ne dinin ne de devletin varlığıdır. Esas mesele, liberal sekülarizmin kamusal-özel ayrımını piyasa mekanizmaları vasıtasıyla sivil topluma entegre etmesidir. Bu entegrasyon, bireyi bir meta ilişkileri içinde konumlandırarak yabancılaştırır. Dolayısıyla Marx, dinin ideolojik bir yanılsama olarak işlevini yalnızca inanç bağlamında değil, aynı zamanda politik ekonomiyle kesişen bir yapı olarak kavrar. Bu nedenle din eleştirisi, onun için aynı zamanda bir tür politik teoloji eleştirisidir.

Dinin kamusal alandan dışlanması/bastırılması ya da özel alana hapsedilmesi sekülerleşme sürecinin özgürleştirici olduğu kadar baskılayıcı boyutunu da gösterir. Tam da bu doğrultuda modern politik teoloji ve post seküler politik teoloji tartışmalarında, dinin toplumsal rolünü yeniden düşünme gereği doğar. Politik teolojiye alternatif bir yaklaşım geliştiren Jürgen Moltmann, seküler modernliğin dini olanı görünmezleştirmesine eğilimine karşı, politik teoloji anlayışını özgürleştirici (emancipatory) toplumsal hareketler ve kurtuluş (liberation) mücadeleleriyle dayanışma çerçevesinde kavrar.[73] Bu anlamda o, dinin, kamusal alanda adalet, *umut* ve özgürlük ekseninde yeniden konumlandırılması gerektiğini savunur. Yani bu tip bir politik teoloji anlayışı, kiliselerin ve dini grupların "ilerici politikada" daha aktif bir rol üstlenmesini savunan güncel kamusal teoloji yaklaşımlarıyla örtüşür. Moltmann'nın kamusal teoloji anlayışı hem liberal sekülarizmin sınırlarını aşmayı hem de teolojik olanı toplumsal sorumlulukla buluşturmayı hedefler. Bu doğrultuda polimorfik anlamlara sahip olan politik teoloji bu kez, otoritenin kaynağı ya da bir meşruiyet krizi üzerine çalışan bir alan olmaktan ziyade, etik ve eleştirel bir tarzda belirir. Öyle ki Moltmann ile benzer şekilde Johan Baptist Metz, acı (suffering), sorumluluk, *hafıza*[74] ve insani özgürlük kavramları

---

[72] Saul Newman, *Political Theology: A Critical Introduction*, s.16.

[73] Saul Newman, "Political Theology and Religious Pluralism: Rethinking Liberalism in Times of Post-Secular Emancipation" European Journal of Social Theory, Vol. 24, No. 2 (2021) pp. 177-194, s.179.

[74] Metz'e göre *Hafıza* Kavramı: Metz için *hafıza*, modernliğin ilerleme ve unutma eğilimine karşı bir teolojik-politik direnil biçimidir. Metz bilhassa, Auschwitz sonrası teolojik anlayışında, Hıristiyan inancının "tehlikeli bir hafızası" olduğunu savunur. Bu hafıza, geçmişi hatırlamakla beraber acı

bağlamında yeni bir politik teoloji anlayışı geliştirerek dini, bireysel kurtuluş alanından çıkartıp toplumsal sorumluluğa indirger.[75] Bu minvalde, dinin kamusal alandan dışlanmasına karşı alternatif politik teoloji yaklaşımları ya da politik teolojinin post-seküler açılımları belirmeye başlar.

Jürgen Habermas, liberal politik teoriye dair son tartışmaları da göz önüne alarak, post seküler toplumda dini söylemleri, kamusal alana dönüşünü belirterek dinin, demokratik meşruiyetin tamamlayıcı bir unsuru olduğunu savunur.[76] John Rawls ise "dini çoğulculuğun" liberal politik sistem içinde nasıl barındırılabileceğini değerlendirir. Başka bir ifadeyle Rawls, birbiriyle bağdaşmayan perspektifler arasında bir *modus vivendi* (geçici uzlaşı) önermek yerine "kamusal akıl" modelinde makul doktrinler arasında uzlaşının mümkünlüğü üzerine yoğunlaşır; böylece katı sekülerliğin ötesine geçilmesini önerir.[77]

Dinin sadece bireysel inanç alanına indirgenmesi, onun kamusal akılda işlevsel bir özne olarak yeniden konumlanmasına yönelik çağdaş talepleri karşılamaktan uzaktır. Bu bağlamda politik teoloji, seküler-liberal paradigmaların içkin sınırlarını ve meşruiyet krizlerini görünür kılan eleştirel bir düşünme biçimi olarak belirir. Talal Asad'ın kültürel-sembolik antropolojik çözümlemeleri, sekülerliğin nötr bir zeminde değil, tersine Batı

çekenlerin çığlığını kamusal alana taşıma, adalet talebini diri tutma sorumluluğudur. Bu anlamda hafıza, kolektif ve etik bir farkındalık halidir; geçmişteki kurbanların unutulmasına izin vermeyen bir "politika öncesi adalet talebi" olarak anlaşılabilir. Bkz. Johann Baptist Metz, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, çev. David Smith, New York: Crossroad, 1980, s.109-115 (özellikle s.10)

75 Metz, Nazi rejiminin anti-semitist uygulamalarından derin bir şekilde etkilenen ve "sorumluluk etiği" kavramı üzerine çalışan Alman filozof Hans Jonas'dan etkilenir. Bu noktada güncel politik teoloji araştırmacılarından Balazs Mezei, modern seküler çağda dinin toplumsal ve etik bir yeniden yapılanmasını ifade eden, kaydadeğer bir ayrım ileri sürer: Kapalı din ve açık din. Kapalı dinde Tanrı, örneğin klasik Hıristiyan teolojisindeki kozmoteolojik Tanrı anlayışında olduğu gibi, her şeye kadirdir ve evrenin dışında konumlanır yani dünyaya kapalıdır. Bu noktada Hans Jonas'a göre, insan özgürlüğü ve sorumluluğunu arttırmak amacıyla her şeye kadirlikten vazgeçen acı çeken Tanrı fikri, insanın iyliği ve kötülüğü ile ilişkili olarak yeniden düşünmenin bir formu olarak belirir. Yeniden düşünmenin temel noktası ise Tanrı'nın kapalı bir dünya anlayışı içinde düşünülemeyeceği, Heidegger'in ifadesiyle Tanrı artık *onto-teolojik* olarak yani kozmoteolojik olarak kavranamaz. Tam da bu noktada "açık din" kavramı gündeme gelir. Açık din demek, insanlara, değişime, işbirliğine, özgürlüğe ve sorumluluğa açık bir Tanrı anlamına gelir. Metz, Katolikliğin geleneklerine kapalı kalamayacağını belirterek Hıristiyanlığın ve Katolikliğin acı çeken topluluğa açık olması gerektiğini vurgular ve cemaat temeli üzerinde Hıristiyanlığın yeniden yapılandırılarak geleceğe açılması gerektiğine dikkat çeker. Daha detaylı bilgi için Bkz. Peter Scott, William T. Cavanaugh, *From Political Theory to Political Theology: Religious Challenges and the Prospects of Democracy*, London: 2006, s. 111, 112, 113.

76 Habermas'ın din ve sekülerlik meselesini sistemli bir tarzda ele alan eserleri için Bkz. Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere", yanı sıra *Doğalcılık ve Din Arasında Felsefi Denemeler*.

77 Saul Newman, Gold Smiths University of London, London Uk, European Journal of Social Theory, 2021, C. 24 (2), ss. 177-194.

modernitesinde içkin bir iktidar formasyonu olduğunu gösterir. Asad'a göre sekülerlik, dinin, kamusal alandan dışlanmasından ziyade onu dönüştürerek disipline eden ve normatif çerçevede yeniden kuran bir tahakküm biçimidir. Benzer şekilde John Milbank, sekülarizmin varsayımsal tarafsızlık iddialarını reddederek sekülarizmin, teolojik kökenlerden türediğini ve seküler politik söylemde gizil teolojik yapılarının olduğunu belirtir. Bu tartışmayı, tarihsel bir düzleme taşıyarak sekülerleşmeyi Hıristiyan eskatolojisinin dünyevi bir telakkisi olarak yorumlayan Löwith'tir.

Löwith için modern ilerleme mefhumu, Hıristiyan eskatolojisinin seküler hale gelmiş formudur. Evrensel ilerlemeye olan modern inancımız, özellikle tarihin nihai bir amacı ya da anlamı olduğuna yönelik fikir, hala kurtuluşun ve kefaretin peygamberane ve mesiyanik vaadiyle biçimlenmektedir.[78] Bu ise Yahudi-Hıristiyan geleneklerinden tanıdık gelen bir motiftir. Biz modernler olarak, tarihin bir *telos*a sahip olduğuna dair fikirlerimizde aslında Yahudi-Hıristiyan eskatolojisinin mirasını yeni biçimlerde tekrar dillendiririz. Yani bizler eskatolojik bir pusula tarafından yönlendiriliriz ki bu pusula yönümüzü tayin ederek nihai amaç olarak Tanrı'nın Krallığına işaret eder. Bu teolojik paralellik Marx'ın devrimci eskatolojisinde oldukça belirgindir.

Marx'ın perspektifinden sömürü tarihi, adaletsizliğin ve kötülük tarihidir. Öyle ki sömürü tarihine ilişkin olarak adaletsizlik ve kötülüğün ortadan kaldırması komünizmin mesiyanik vaadiyle gerçekleşecektir. Yani modern dünya, radikal ateizmine ve sekülarizmine rağmen hala Hıristiyanlığın gölgesinde kalmakta ve Hıristiyanlığın eskatolojik ufku ile şekillenmektedir ki tam da bu noktada sekülarizm ya da modern politik düşünce kendi terminolojisine uygun olarak Hıristiyanlığın tamamlanması şeklinde bir yorum geliştirilebilir. Bu doğrultuda, post-seküler politik teoloji tartışmaları, sadece dinin kamusal alandaki mevcudiyetini değil, aynı zamanda seküler aklın meşruiyet temellerini, varsayımlarını ve görünmez teolojik arka planlarını sorgulama gereğini de beraberinde getirir. Dolayısıyla modern politik teoloji, sekülerliğin epistemolojik temellerini deşifre eden ve onun normatif iddialarını teolojik-politik bir eleştiriyle karşılayan yapısal bir müdahale alanı olarak yeniden tanımlanır. Bu anlamda politik teolojinin doğasına ve tarihsel genişliğine ilişkin sorular daha da derinleşerek kritik bir hale gelir.

---

[78] Saul Newman, *Political Theology: A Critical Introduction*, s.2.

Örneğin, dinin neden ve nasıl politik olanın dışına itildiği, bu dışlamanın ne tür tarihsel, sembolik ve yapısal dönüşümlerle meşrulaştırıldığı sorusu, antik egemenlik formlarından modern seküler devlet modeline uzanan süreci yeniden yorumlamayı gerektirir.[79] Politik teolojinin temel unsurlarından olan politik olan ile teolojik olanın birlikteliği ya da ikisi arasındaki sınır, sekülerleşme anlatısının iddialarına karşı hala muğlaklığını muhafaza etmektedir.

Jan Asmann, antik dünyanın toplumlarına dikkat çekerek egemenlik ve toplum arasındaki ilişkiyi doğrudan tanrısal yetkelerle temellendiren yapıları tahlil ederek, politik olanın asli formunun teopolitik olduğunu serimler. Vries'ın aktardığı haliyle Assmann, modern çağda politik olan ile teolojik olan arasındaki ayrımın simgesel anlamda görünür olsa bile sembolik, hukuki ve ritüel düzeylerde teolojik kalıntıların izlerine dikkat çeker.[80] Agamben bu sürekliliği modern hukuk düzenindeki, istisna hali/askıya alma/olağanüstü hal kavramlarında teşhis eder ki egemenliğin bu hukuksuzlaşmış biçimi, hala teolojik bir formun seküler zemindeki izdüşümü olarak anlaşılır. Eş deyişle Schmitt'te olduğu gibi ilahi kudret, dünyevi bir formda devam eder, yani teolojik olan politik alanda varlığını *yapısal* olarak devam ettirir. Claude Lefort "The Permanence of the Theologico-Political?" adlı makalesinde, seküler toplumda dahi teo-politik olanın sürekliliğine dikkat çekerek politik olan, dini olan ya da ekonomik olan gibi ayrımların gerçekliğe dair kategorik ve tarafsız ayrımlar olmadığını belirtir. Bunlar, önceden varsayılmış bilgi yapılarının ürünüdür ki söz konusu ayrımların kendisi politik bir kararla belirlenir ve bu kararlar, çoğunlukla teolojik yapılarla iç içedir. Tam da böyle bir bağlamda teo-politik olanın sürekliliği ortaya çıkar.[81]

Modern seküler toplumlarda, egemenliğin kaynağının ya da politik iktidarın meşruiyeti, teolojik temellerin bertaraf edilerek, halkın iradesine dayalı bir biçimde yeniden temellendirildiği ileri sürülür; ancak bu husus politik iktidarın sembolik kaynağının da ortadan kalktığı anlamını ihtiva etmez. Örneğin halk figürü, Tanrı'nın yerine geçen yeni bir aşkınlık formatında belirir. Lefort'un da izah ettiği gibi egemenliğin

---

79 Hent De Vries, Lawrence E. Sullivan, *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, s.27.

80 Hent De Vries, Lawrence E. Sullivan, *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, s.27, 28.

81 Claude Lefort, "The Permanence of the Theologico-Political?", in Hent De Vries and Lawrence E. Sullivan, (eds.), *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, New York: Fordham University Press, 2006, pp.148-187- s.150, 151.

kaynağında halkın yer alması, onun tanrısal değil dünyevi bir meşruiyet kazandığını da ifade etmez; aksine halk figürünün tanrısallık işlevi görmesini sağlar. Benzer şekilde Alexis de Tocquevelli *Amerika'da Demokrasi* adlı eserinde halkın, tanrısal iradeye benzer bir otorite gibi olduğuna dikkat çeker. Tocquevelli'nin ifadeleriyle "Tanrı evrende nasıl hüküm sürüyorsa halk da Amerikan politik dünyasında öyle hüküm sürer. Halk her şeyin nedeni ve sonucudur; her şey ondan çıkar ve ona döner."[82] Benzer şekilde Max Stirner, seküler politikanın teolojik dürtülerine dikkat çekerek, sekülerleşme sürecinde dinin etkisinin azalmasından sonra, bu kez Tanrı'nın yerine geçen halk, devlet, insan hakları vb. seküler kutsallar ortaya çıkar; yani yeni seküler otoriteler ve dogmalar türemeye başlar. Dolayısıyla sekülerizm, *aşkınlığı* tamamen bertaraf etmek anlamına gelmez. Bu minvalde Hobbes'tan itibaren şekillenen egemenlik teorileri, halkı doğrudan ya da dolaylı bir şekilde temsil eden bir yapı olarak devleti, tanrısal birlik ve otorite kaynağına dönüştürür. Öyle ki Schmitt'in olağanüstü hal kavramı üzerinden tanımladığı egemenlik anlayışı, ilahi kudretin seküler bir formatta hukuk düzeni içinde sürekliliğini vurgular. Bu çerçevede daha önce de söz konusu olduğu üzere Lefort'un modern seküler toplumlarda teo-politik olanın sürekliliğine dikkat çekmesiyle uyumludur. Bu durumla paralel olarak modern toplumda iktidarın ve meşruiyetin temelini oluşturan, örneğin halk, ulus, anayasa, egemenlik vb. çoğunlukla teolojik yapılarla iç içedir. Başka bir ifadeyle Lefort'un "politik olanın boş bir yer olduğuna" dair tezi, modern politik formların sabit bir özden değil, sürekli yeniden tanımlanabilen ve temsil yoluyla dolan bir boşluktan oluştuğu fikrine dayanır. Bu bağlamda halkın egemenliğin kaynağı olarak tanımlanması, ister liberal hukuk devlet ideolojisi isterse kolektif kurtuluş mitleri isterse dinsel-milliyetçi hareketler (devrimci ideolojiler, militanist dini hareketler, evanjelik söylemler vb.) yoluyla olsun, bu boşluğu doldurma stratejilerini sürdürür. Yani politik olan, aslında nötr bir alan değildir; bilakis dini, ekonomik ya da kültürel başka güçler tarafından sürekli olarak yeniden üretilir. Aynı noktaya *ekklesia* kavramı üzerinden Eric Voegelin de dikkat çeker. Voegelin ekklesia kavramı üzerinden seküler politika biçimlerinde hala görünmez biçimde süregiden teopolitik yapıları analiz eder. Ona göre *ekklesia*, sadece erken Hıristiyan topluluğu değil, aynı zamanda Tanrı'nın egemenliğini dünyevi bir düzlemde temsil eden tarihsel bir politik cemaat formudur. Bu form, Tanrı ile halk arasında kurulan

[82] Alexis de Tocquevelli, *Amerika'da Demokrasi*, çev. Seçkin Sertdemir Özdemir, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, "Halkın Egemenliği" Başlıklı Bölüm, s.80.

ruhani bağı, toplumsal birliğe dönüştürür; fakat bu yapı, moderniteyle birlikte sekülerleşerek içeriğini kaybeder ve Hobbes'un Leviathan'ında olduğu gibi kilise devlet egemenliğine tabi kılınarak *ekklesia* dünyevi bir formata dönüştürülür.[83] Voegelin için bu durum gnostik bir kırılmadır. Öyle ki artık ruhani olan değil egemenin iradesi belirleyici hale gelerek *ekklesia*, Tanrı'nın halkı değil, egemenin buyruğuyla tanımlanan seküler bir birlik olarak karşımıza çıkar. Bu durum da modern seküler devletin yapısında hala teolojik izler mevcut olduğunu imler.

Özellikle Lefort'ta belirgin bir şekilde açığa çıkan "politik olanın boş bir yer" olduğuna dair tez daha geniş bir ifadeyle modern seküler devletin teolojik kalıntılar üzerinden meşruiyetini üretmesi Alain Badio'nun *olay* kavramı ile ayrıca ilişkilidir. Badio'da *olay* kavramı mevcut temsil düzeneklerinde bir kopuşa ve *evrensel hakikatin* doğuşuna zemin hazırlar.[84] Bu hakikat, seküler zeminde mesiyanik bir imkân olarak, politik öznenin sadakatiyle süreklilik kazanır. Öyle ki Walter Benjamin'in *şimdiki zaman*ında[85] ifadesini bulan bu mesiyanik kırılma, tarihsel sürekliliği kesintiye uğratır[86] ve *kurtuluş* fikrini sekülerleşmiş tarihsellikte tekrar olanaklı kılmaya girişir. Marx'ta ise bu mesiyanik çekirdek, proletaryanın tarihsel özne olarak evrensel anlamda tüm kurtuluşu gerçekleştirme misyonu ile birleşir. Başka bir anlatım ile sınıf mücadelesi sadece

---

83 Eric Vogelin, *Siyasi Dinler*, çev. Sezai Zeybekoğlu, İstanbul: Küre Yayınları, 2021, s.41, 42, 43.

84 Badio, *Saint Paul* adlı eserinde, Pavlus'un deneyimini bir *olay* olarak tanımlar. Pavlus'un deneyimi, mevcut yasal ve kültürel düzeni kesintiye uğratarak *evrensel bir hakikatin* ortaya çıkmasına imkân tanır. Badio için Pavlus'un Mesih'in dirilişine tanıklığı, bu hakikate sadakat gösteren bir öznenin kuruluşudur. Yani politik özne, yerleşik düzenin dışında, evrensel bir hakikate bağlılıkla şekillenir. Bkz. Alain Badio, *Saint Paul: The Foundation of Universialism*, çev. Ray Brassier, Stantford CA: Stanford University Press, 2003, özellikle, s.1-3, 13-17, 41-43.

85 Walter Benjamin, *Tarih Üzerine Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2023, s.39.

86 Benjamin "şimdiki zamanın" yanı sıra "boş zaman" arasında bir ayrım yapar. Mesiyanik bir anlayışla karakterize olan ve tarihte bir kırılma yaratan "şimdi zamanın" aksine "boş zaman" ilerleme fikrinin bağlı olduğu kesintisiz bir akış anlamına gelir. Bu duruma ilişkin olarak Schmitt'in "katekhon" kavramını ayrıntılı biçimde inceleyen Prof. Dr. M. Ertan Kardeş, bu kavramın sanıldığı gibi yalnızca Katolik imanına içkin bir teolojik mesele olmadığını, Schmitt'in hukuk teorisi ve desizyonizminin sınırları içinde tarihsel-politik bir işlev kazandığını vurgular. Schmitt'in "katekhon" için kullandığı "Aufhalter" (tutan, durduran, engelleyici) tabiri, kavramın felaketi geciktiren pasif bir güçten öte, düzenin sürekliliğini sağlayan aktif bir işlev üstlendiğini gösterir. Bu bağlamda "katekhon" "Antichrist"in açığa çıkışını engelleyerek zamanı sıradan akışından çıkarıp kairos'a, yani karar anına dönüştüren bir politik kategori olarak konumlanır. Kardeş, *Nomos der Erde, Ex Captivitate Salus* ve *Glossarium* ve 1942 tarihli "Beschleuniger wider Willen" gibi metinlerdeki kullanımları inceleyerek kavramın farklı işlevler kazandığını belirtir. Özellikle "Benjamin jargonuyla" ifadesini kullanarak "katekhon"un "doldurulmamış zaman"a ait olduğunu söyler. Bu ise kavramın belirli bir teolojik figüre indirgenemeyen, anonim bir geciktirme gücü olarak anlaşılması gerektiğini ortaya koyar. Böylelikle Schmitt'in "katekhonu", teolojik bir dogmadan ziyade politik düzeni ayakta tutan bir güç olarak, desizyonist hukuk anlayışı içinde özgün bir yere oturur. Bkz. M. Ertan Kardeş "Schmitt'in Katekhon'u Üzerine Birkaç Not" Felsefe Arkivi, S. 2017/I, 9-20.

ekonomi ya da politik ekonomi olarak kavrayacağımız bir mesele değil, aynı zamanda seküler bir *eskaton*'un politik-teolojik formudur. Bu doğrultuda kurtuluş kavramı, öte-dünyacı bir çizginin dışında dünyevi düzenin ilahi bir toplum tasavvuruna (cennet) benzer şekilde yeniden tesis edilmesi şeklinde kavranır.

Benjamin'in mesiyanik kurtuluş anlayışı ile Marx'ın tarihsel öznesi (proletarya) modern politik teolojinin seküler ve ateist bir biçimde yeniden inşa edilebileceğini gösterir. Miguel Vatter'in ifadesiyle politik teoloji sadece eleştirel değil, yapılandırıcı bir bağlamda da tanımlanabilir.[87] Örneğin kurtuluş teması aşkın bir ilahi tasarım dışında, tarihsel deneyim, toplumsal mücadele ve dünyevi *praksis* özelinde tekrar tesis edilir ya da özgürlüğün kolektif bir eylem neticesinde gerçekleşmesi beklenir. Benzer şekilde adalet Benjamin'de olduğu gibi geçmişe karşı etik bir sorumluluğu taşıyarak kavramsallaşır. Löwy'in de vurguladığı gibi Benjamin, geçmişin adaletsizliklerin hafızada tutuarak ezilenlerin kolektif pratiğine ilişkin bir kurtuluş anlayışı ileri sürer. Bu *kefaret* beklentisi Marx'ın tarihsel materyalizminde, evrensel kurtuluşun taşıyıcısı olarak proletaryanın kurtuluşunun kendi eylemi neticesinde gerçekleşeceği şeklinde belirir. Yani *öz-kefaret* söz konusudur; öz kefaret Tanrısal müdahale ile değil, tarihin içkin dinamiklerine bağlı olarak şekillenir.[88] Bu doğrultuda Marx'ın aynı şekilde Benjamin'in tarihsel, toplumsal ve eylemsel öznesi, Descartes'ın mutlak hakikatin temeli olarak görülen saf bir bilinç ekseninde anlam kazanan Kartezyen öznesiyle bir gerilim içindedir. Diğer bir ifadeyle mesiyanik-proleter özne, modernliğin rasyonel birey figüründen farklı olarak hakikatini, tarihsel, toplumsal ve eylemsel olarak kendisi üretir.

Politik teolojinin teistik bağlamda yorumlanmasının yanı sıra ateist, materyalist ve *praksis*e dayalı olarak da yorumlanabileceğini gösteren bir diğer önemli figür ise Ernst Bloch'tur. Bloch, teolojik mirası inkâr etmek yerine, teolojik ya da dinsel mesihçiliğin ana bileşeni olan kurtuluş idealini, umut felsefesi ekseninde, tarihsel materyalist olarak tekrar kodlar. Bu minvalde umut ilkesi üzerinden, kurtuluş fikrinin dünyevi bir komünist gelecekte kurgulanması söz konusudur. Başka bir ifadeyle "gerçeküstücülük politikleşerek"[89] potansiyel olarak var fakat *henüz gerçekleşmemiş olan* imkânlar tarihsel

---

87 Miguel Vatter, *Divine Democracy: Political Theology after Carl Schmitt*, Oxford: Oxford University Press, 2021, s.1.

88 Michael Löwy, *Devrim Bir İmdat Frenidir*, çev. Alev Er, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2019, s.62.

89 Löwiy, *Devrim Bir İmdat Frenidir*, s.62.

sürecin yönünü tayin eder. Bu potansiyel, tarihsel failin/öznenin *praksis*i yoluyla yani tarihe müdahalesi ile somutlaşabilecek reel bir imkân olarak ortaya çıkar. Bu anlamda özgürlük, tarihsel öznenin sadece dünyayı değiştirip dönüştürmesiyle birlikte "henüz gerçekleşmemiş olan"ın olanaklarını somutlaştırarak[90] tarihsel sürece müdahale etmesi anlamına gelir.

Jacques Derrida'nın adaletin silinmez çağrısını[91] vaat olarak konumlandıran yaklaşımıyla da kesişen bu umut ilkesi, Slavoj Zizék'te iman eden öznenin müdahalesiyle olanaklı hale gelen seküler bir mesihsel eyleme dönüşür. Bu radikal kopuş "artakalan" yani devrimci politikada proletaryaya tekabül eden, hiçbir özel niteliği olmayan fakat tam da bu nedenle evrensel bir konumda yer alan öznenin "her şey olma" ve her şeyi yeniden kurması ile gerçekleşir. Böylece devrim, mevcut düzenin özne/proletarya/artakalanın eylemi ve kapasitesi ile gerçekleşecektir. Bu doğrultuda Zizék'in politik mesiyanizmi, Benjamin'in "şimdiki zaman" ve Pavlus'un mesihsel kopuşunu sekülerleştirerek dönüşmesi ile aynı yoldadır. Zizék'te mesihsel an, tanrısal müdahale ile değil, iman eden seküler öznenin eylemine dayanır. Bu durum aynı zamanda, Agamben'in *olağanüstü hal* eleştirisinden ayrılarak bastırılan devrimci olanağın radikal bir şekilde geri çağrılmasıdır.[92]

Marx'ın *praksis* anlayışı devrimci öznenin tarihsel müdahalesiyle, dünyanın ya da mevcut koşulların (modern kapitalist sistem) dönüştürülmesini ifade eder. Bu müdahale sadece materyalizmin maddi temel yapılarına (ekonomik yapı, sınıf ilişkileri, sermaye birikimi vb.) yani nesnel koşullara ilişkin değil aynı zamanda iradi ve etkin bir öznenin geleceğe dönük tarihsel bilinciyle de alakalıdır. Bu bağlamda, *praksis* teorik kavrayışın tarihsel bir özne aracılığıyla maddi dünyaya yöneltilmiş aktif müdahalesini ifade eder. Nesnel üretim ilişkilerinin yarattığı yapısal çelişkiler, ancak öznel tarih bilinciyle

---

90 Ernst Bloch, *Umut İlkesi 1*, çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s.255. Yani özgürlük, sadece teorik bir erek değil, tarihsel olarak yaratılacak bir şeydir.

91 Derrida, *Komünist Manifesto*'nun başlangıcında yer edinen "bir hayalet dolaşıyor –Avrupa'da komünizm hayaleti- ifadesini, gerçekleşmemiş bir adaletin hala çağrısını sürdüren mesiyanik bir figür olarak yorumlar. Bu bağlamda komünizm, tarihsel bir doktrin olmakla birlikte silinemez bir adalet vaadinin hayaleti olarak ele alınır. Derrida için bu hayalet, ne tamamen geçmişte kalmış ne de tamamen şimdiye ait olan, zamansal olarak ertelenmiş lakin geri dönmeye devam eden bir politik hakikat taşır. Bkz. Jacques Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007, s.30.

92 Slavoj Zizék, *The Puppet and the Drawf: The Perverse Core of Christianity*, Cambridge, MA: The MIT Press, 2003, s. 132, 133, 134. Ayrıca işçi sınıfının devrimci özne haline gelmesi bağlamında Bkz. Slavoj Zizék, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2011, s. 99, 100.

birleştiğinde tarihsel bir kopuş momenti üretme kapasitesine ulaşır. Hem Benjamin'in *şimdiki zaman*ı hem Bloch'un *henüz gerçekleşmemiş olan*ı temel alan umut doktrini dikkate alındığında, Marx'ın proletarya figürü, sekülerleştirilmiş bir mesihsel özne formunda kavramsallaştırılabilir. Bu figür, aşkın bir Tanrısallığın lütfunda değil, kendi *praksis*i ile tarihsel kurtuluşu mümkün kılan imkâna dayanır. Böylece komünizm, teolojik eskatolojideki cennet fikrinin seküler-tarihsel karşılığı olarak tezahür eder. Tam da bu bağlamda, geleneksel teolojik bir sorunun yankısı belirir: İman olmadan amel makbul olur mu? Geleneksel teolojideki bu soru, seküler bir düzleme taşınarak yeniden yorumlanabilir.

Gelenekteki Tanrı'ya iman etmek ile kurtuluşun doğru orantılı olduğu bu soru, Marx'ın tarih anlayışında, aşkın bir otoriteden bağımsız olarak maddi dünyayı dönüştürmeye yönelik bilinçli ve kolektif *praksis* ile olanaklıdır. Bu anlamda iman-amel özdeşliği yerini, dünyayı değiştirme yönündeki tarihsel iradeye, teoriye ve *praksis*in birlikteliğine bırakır. Öte yandan Marx'ın tarih anlayışında özel mülkiyetin doğuşu, ontolojik bir kırılmanın ötesinde tarihsel bir ilk günahı temsil ederek muadili olarak konumlanır. Marx'ta bu günah, Tanrı'ya karşı değil, insanın kendi emeğine, özüne, doğa ile kurduğu bütünlüklü ilişkiye karşı işlenir. Dolayısıyla yabancılaşma, sömürü sınıfsal çatışmalar da bu kopuştan (teolojik ifadeyle ilk günahtan) türer. Bu anlamda tarihin sonu, aşkın bir *telostan* ziyade devrimci *praksis*in evrensel anlamda gerçekleştireceği dünyevi, somut ve tarihsel bir özgürlük olarak belirir.

Marx, Bloch, Benjamin, Derrida, Zizék hattı, ateist bir politik teolojinin imkânını gösterir. Çünkü kurtuluş, aşkın bir Tanrı'ya ilişkin olarak açıklanmamakta; fakat tarihsel öznenin eylemine dayalı olarak dünyevi bir forma bürünmektedir. Marx'ın tarihsel materyalist analizleri, sadece ekonomik bir eleştiri değil, insanın kendi özünden kopuşunu, y*abancılaşma*sını, temele alarak seküler bir kurtuluş anlayışına işaret eder. Politik teolojinin kavramsal analizlerinin yanı sıra onun tarihsel bir güç olarak da anlaşılabileceğine dikkat çeken, teolojik savların kendilerinin bizzat politik bir boyut ihtiva ettiğini yani teolojinin içeriğinde zaten üstü örtük bir biçimde politik boyutlar olduğuna vurgulayan Jacob Taubes'e göre Marx'ın analizlerindeki tüm sosyo-ekonomik kataloglar, sadece yabancılaşma temasının –sürgüne düşüş, kurtuluş yolu- aşılmasına

hizmet eder.[93] Marx'ta cennetten kovuluşu anımsatan bu sürgün hali, insanın toplumsal yabancılaşmasıyla özdeşleştirilir ve proletaryanın varoluş koşullarında en uç noktasına ulaşır; çünkü proletarya kendi emeğine, topluma ve insani özüne tamamen yabancılaşmış bir figürdür. Ne var ki bu konum aynı zamanda kurtuluşun olanağını da taşır. Tıpkı Mesih'in tüm insanlığın günahını yüklenmesi gibi proletarya da tarihsel çelişkileri, bedeninde taşıyan kolektif bir Mesih olarak sahneye çıkar. Böylece Marx'ın düşüncesi apokaliptik teolojinin seküler bir devamı olarak, kurtuluşu Tanrı'ya değil, insanın devrimci *praksis*ine bırakır.[94]

Taubes'in görüşleri, sekülerliği apokaliptik teoloji bağlamında değerlendirmekle, egemenlik merkezli geliştirilen politik teoloji anlayışlarını dışlar. Yani Taubes, politik teolojinin merkezine egemenlik ilkesini değil mesiyanik bir kopuşu imleyen apokaliptik beklentiyi yerleştirir. Öyle ki Erik Peterson da Schmitt'in teolojik bağlamda meşrulaştırdığı egemenlik modelini, Hıristiyanlığın özünü karakterize eden *Teslis* inancı temelinde eleştirir. Peterson'a göre *Teslis* inancı aslında bir çokluğu simgelemesi sebebiyle dünyevi egemenlik ilişkilerine indirgenemez; dolayısıyla teolojik monarşiden hareketle geliştirilen her politik doktrin yanıltıcıdır. Başka bir ifadeyle Baba-Oğul-Kutsal Ruh üçlemesi özünde, bir komüniteyi, cemaati (ekklesia) veya birlikteliği imleyen politik bir yapı fikrine işaret eder. Dolayısıyla eskatolojik yönelimi sekteye uğratmayacak şekilde anlamak gerekir.[95] Peterson'da eskatolojinin sekteye uğratılması, beklenen bir kurtuluş/gerçekleşmesi beklenen bir vaat anlamını ihtiva etmez; tam aksine enkarne olan Mesih'in gelişi ile birlikte gerçeklemiş bir olayı ifade eder. Peterson'un "Jesus is *Kyrios*" ifadesinde İsa, eskatolojik Rab'dır yani Tanrı'nın zamanı bağlamında ifade edilir ve doğal/dünyevi zaman dışlanır.[96] Tam da bu sebeple dünyevi bir kurtuluş beklentisi hem eskatolojik hem de teolojik olarak anlamsızdır. Yani, eskatolojik zaman *Enkarnasyon* ile birlikte başlamış ve zaten Tanrı'nın müdahalesiyle tamamlanmıştır.

Politik teolojiyi teolojik değil, politik bir düşünme şeklinde ele alan yani politik

---

93 Jacob Taubes, *Occidental Eschatology*, çev. David Ratmoko, Standford, CA: Standford University Press, 2009, s.185.

94 Taubes, , *Occidental Eschatology*, s.184, 186.

95 György Geréby, Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt, s.21, 22. Egemenlik merkezli politik teoloji anlayışını Teslis inancı bağlamında doğrudan eleştiren metin için Bkz. Erik Peterson, *Theological Tractates*, "Monotheism as Political Problem: A Contribution to the History of Political Theology in the Roma Empire, s.40-68.

96 Erik Peterson, *Theological Tractates*, "Monotheism as Political Problem: A Contribution to the History of Political Theology in the Roma Empire, s.58.

teolojiyi, dünyevi kurtuluş bekletişinin dışlaması bağlamında ele alan Peterson'un yaklaşımı Marx'ın mesiyanik materyalizmden ayrılır. Bu ayrım sadece sekülerlik-teoloji ayrımıyla değil zamanın yapısına dair iki farklı tahayyülle belirlenir. Birincisi Peterson'da kurtuluşun zaten gerçekleşmiş olan bir olayın teolojik-ruhsal yankısı iken Marx'ta kurtuluş, *henüz olmamış* olanın kolektif eylemle yaratılması bağlamında şekillenir. Tüm bu bağlamları düşündüğümüzde eskatolojik politik teolojiler ve on sekizinci yüzyıl Almanya'sında ortaya çıkan ve Hıristiyan doktrinine yönelik "aydınlanmış reformları" tanımlamak için kullanılan liberal teolojiler arasında bir takım ayrımlar belirir. Bu reformlar umumiyetle deist bir ruh taşır. Yani Tanrı'nın varlığını kabul eder ancak vahiy, mucize gibi meseleleri yok sayar; izledikleri yolun genel hatları ise dinler arası hoşgörü, modern bilimi dinin saf öğretilerini ortaya çıkarmak amacıyla bir araç olarak kullanmak; ilk günah, ceza vb. geleneksel öğretileri yumuşatıp özgürlük, vicdan özgürlüğü, şefkatli/merhametli bir Tanrı anlayışını ön plana çıkarmaktır. Bu anlamda ön plana çıkan isimlerden biri J. Locke'tur.

Locke Anglo-Amerikan versiyonun öncüllerini sunarak Hıristiyanlığı "makul bir din" çerçevesinde anlar ve liberal teolojiyi politik teoloji ile birleştirir.[97] Bununla birlikte liberal teoloji tekil bir forma sahip değildir; bağlamına göre farklı anlamlar ihtiva eder. Liberal teoloji, Anglo-Amerikan dünyasında bireysel, özgürlükçü ve dogmatik olmayan bir tarzda anlaşılırken Almanya'da dinin kamu hayatındaki yerini savunan reformcu fakat kurumsal yapıyı da sahiplenen ve dinin toplumsal ve ahlaki gelişimi bakımından da katkı sunan bir çerçevede savunulur. (Örneğin Kant'ta Tanrı'nın sesinin otoriter bir yasa olarak değil, bireysel vicdana ilişkin olarak anlaşılması ya da Hegel'de tarihsel süreçte ilahi olan ile dünya tarihinin iç içe geçmesi gibi.) Fakat modern politik teolojiyi sekülerleşme ile birlikte tartışan ve belki de on dokuzuncu yüzyılın en önemli Yahudi filozoflarından Hermann Cohen, Yahudi entelektüel geleneğiyle Kantçı rasyonalizmi birleştiren özgün bir anlayış çerçevesinde, dinin tarihsel bir kurtarıcı figür (Mesih) etrafında şekillenen beklentilerin ötesinde insan aklının etik gelişimiyle temellenmesi gerektiğini savunur. Başka bir ifadeyle Cohen, Yahudilikteki Mesih beklentisini ilahi bir müdahaleden ziyade tarihi dönüştürmeye yönelik etik bir sorumluluk ekseninde yorumlar.[98] Bu doğrultuda, dinin meşruiyeti tarihsel bir olayın otoritesinden ziyade akli ve evrensel olarak

[97] Lilla, *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West*, s.163.
[98] Lilla, *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West*, s.175.

paylaşılabilir etik-ahlaki hakikatlere dayanmalıdır.[99] *Tesniye 4:6*'ya referansla yasa ve buyrukların her halkın takdir edebileceği bir bilgelik ihtiva etmesi gerektiğine dikkat çeken Cohen, yorumcunun misyonunu buyruklara itaat etmek yerine onların taşıdığı ahlaki anlamların eleştirel akılla açığa çıkarılması gerektiğini vurgular.[100]

Dinin tarihinin meşruiyeti güvence altına almakla herhangi bir ilişkiye sahip olmadığını yani geleneksel anlatılara dayanarak otoriteye körü körüne bağlanmanın yeterli olmadığını belirten[101] Cohen'de apokaliptik kurtuluş ideası ya da Mesih beklentisi politik bir kurtarıcı figürüne indirgenmekten ziyade, ahlaki yasaların akli olarak içselleştirilmesiyle ilişkilendirilir. Böylece hem Tanrı'nın otoritesi rasyonel etikle sınırlandırılarak dini, bireyin evrensel akıl ve etikle ilişkisi bağlamında yeniden tanımlar. Bu anlamda politik teolojideki kurtuluş nosyonu eskatolojik bağlamından çıkarak etik bir yöne doğru evrilir; Mesih ise bedenleşmiş bir figür değil, etik, evrensel yasa ve akıl, adalet, özgürlük ve sorumluluk gibi meselelere ilişkin olarak anlaşılır.

Yirminci yüzyılın en etkili Hıristiyan düşünürleri arasında yer alan ve modern liberal teoloji ile hümanizm anlayışına sert eleştiriler getiren Karl Barth ise Cohen'in akıl ve evrensel ahlak ekseninde temellenen politik teoloji anlayışının karşısına, Tanrı'nın aşkınlığı ve vahye dayalı olan bir kurtuluş fikrini koyar. Bu çerçevede Marx'ın seküler mesiyanik düşüncesi, aşkın bir Tanrı fikrine dayanmamakla birlikte, tarihsel sürecin içkin yapısında devrimci bir eskatoloji barındırır. Cohen'in rasyonalist ve etik merkezli yaklaşımından farklı olarak Marx, kurtuluş fikrini Tanrı'nın müdahalesine değil, *praksis* kavramı çerçevesinde, tarihsel eylem kapasitesine sahip proletaryaya yükler. Ancak kurtuluşun Tanrı'nın müdahalesinden bağımsız bir şekilde ve proletaryanın tarihsel eylemiyle mümkün hale gelerek seküler bir kurtuluş bağlamında belirmesi, Barth'ın eleştirdiği biçimiyle antropolojik bir Mesih tasavvuruna dönüşme riski taşır.

Nitekim Barth'a göre modern teoloji, insanı Tanrı'ya benzetme çabasıyla insan-merkezli bir din inşa eder. Örneğin Nietzsche, Tanrı'nın ölümünü ilan ederek, ahlak

---

[99] Bununla birlikte Cohen Akıl Dininin (Religion of Reason) Yahudiliğin kaynaklarından türediğini ve tarihsel olarak Yahudiliğin rasyonel ve apriori kavramların aşkın olarak çıkarıldığı ampirik zemin olarak ele alır ve bu kavramlar, evrensel insan dini olan ahlak dininin sentetik üreticilerdir. Bkz. Hermann Cohen, *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*, çev. Simon Kaplan, Atlanta: Scholars Press, 1995, s.18.

[100] Cohen, *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*, s.xxxii.

[101] Cohen, *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*, s.xxxii

anlayışını, seküler bir güç istenci temelinde yeniden kurmaya yönelirken; Kierkegaard, kurumsal-dogmatik yapılardan (kilise, cemaat vb.) uzaklaşarak "öznel imana" öncelik verir.[102] Rousseau, Schleiermacher, Kant, Hegel gibi figürler ise Tanrı'nın aşkın vahyinden ziyade insanın duygusal, akli ve kültürel gelişimini merkeze alarak antropolojik bir din tasavvuru geliştirirler. Barth'a göre bu yaklaşımlar, modern liberal teoloji ve hümanizmde insanı, Tanrı'nın yerine ikame eder. Dolayısıyla Barth bu düşünsel hattı insanın, Tanrı'ya karşı yönelttiği *ilk isyanın* teolojik düzlemdeki yansıması olarak değerlendirir. Başka bir ifadeyle Barth, özellikle Birinci Dünya Savaşı bağlamında, modern insanın, Tanrı'yı kendi aklına ve deneyim alanına indirgemesini irrasyonalite, kaos ve yıkıma yol açan bir sapma olarak yorumlar; bu doğrultuda liberal teolojiyi de "sapkın bir doktrin" olarak nitelendirir.[103]

Barth'ın modern liberal teolojiye yönelik eleştirileri yalnızca teolojik değil, seküler tarih anlayışına dair dolaylı eleştirileri de içerir. Barth modern teolojiyi, insanı Tanrı'nın yerine ikame etmesi ve Tanrı'yı insan aklının sınırlarına indirgeyerek vahyi aşkın bir öznenin eylemi olarak değil, insan zihninin etik ve tarihsel gelişimi içerisinde değerlendiren bir fenomen olması itibariyle eleştirir. Barth için vahiy, metinsel bir bildirge olmasının yanı sıra Tanrı'nın kendisini özne olarak açtığı ilişkisel bir meseledir. Nitekim kurtuluş da *praksis* ya da insanın öznel olarak gerçekleştirdiği bir süreç değil, Tanrı'nın lütfu ve çağrısı ile olanaklıdır. Bu noktada Barth ve Franz Rosenzweig arasında kayda değer düşünsel bir yakınlık söz konusudur. Her iki düşünür de tarihselleştirilmiş din (Hegel) anlayışına karşı çıkar.

Rosenzweig'e göre Hegel'de din, sadece zihinsel ve kültürel süreçlerin zamana yayılmış bir ürünü olarak kavrandığından, vahyin aşkın boyutunu bulanık hale getirir. Yanı sıra Rosenzweig, *Hegel and State* adlı eserinde Hegel'in devleti, aşkın bir Tanrı'dan ziyade, içkin bir *kutsal*dan, etik aklın içinden doğan bir otoriteden aldığını belirtir. Bu tip bir yapı ise Tanrı'nın yerine, aklın içkin yasasının geçmesi; dolayısıyla seküler vahiy düzeni olarak işlemesi anlamına gelir. Başka bir ifadeyle devlet, dışsal bir prensibe bağlı değil, kendinde kutsaldır (divine, sanctioned in itself and not made).[104] Devleti, Tanrı'nın

---

[102] Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, çev. Edwyn C. Hoskyns, Oxford: Oxford University Press, 1968, s.22.

[103] Mark Lilla, *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West*, s.190.

[104] Franz Rosezweig, *Hegel and State*, çev. Donald Philip Verene, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, s.167.

dünyadaki yürüyüşü olarak ifade eden, kurtuluşu ise tarihsel ve kolektif akla ilişkin olarak kavrayan Hegel'de kurtuluş, *Geist*'ın kendisi, tarihsel olarak açımlaması sürecinde, aşkın bir müdahale olmaksızın tarihe içkin bir aklın yön verdiği sistematik bir gelişim (tez, antitez, sentez) içerisinde gerçekleşir. Bu bağlamda kurtuluş, Tanrı'nın dışsal müdahalesi ile değil, *Geist*'ın içkin hareketiyle ve tarihsel aklın evrimiyle mümkündür. Buna karşılık Rosenzweig, tüm tarihsel gelişmelerin Tanrı'ya bağlı olduğuna dikkat çekerek, kurtuluşu ne tarihsel bir zorunluluğa ne de tamamlanmış/olmuş bitmiş bir yapıya indirger.

Rosenzweig kurtuluş doktrininin Tanrı'dan bağımsız ele alınmasının iki temel teolojik sorunu doğurduğunu belirtir. Birincisi, kurtuluşun tamamen Tanrı'ya ait olması durumunda, insani *sorumluluk*tan kaçınma durumunun söz konusu olmasıdır. İkincisi ise kurtuluşun, sadece insani eyleme indirgenmesinin neticesinin seküler kibrin bir biçimiyle sonuçlanacağıdır. Bu nedenle, ideal olan kurtuluş biçimi, doğrudan kurtarıcı Tanrı'ya katılmaktır.[105] Bu yönleriyle Rosenzweig'in kurtuluş anlayışı, Marx'ın tarihsel materyalizme dayalı seküler mesiyanik vizyonuyla belirgin bir karşıtlık içindedir. Marx, Hegelci diyalektiği dünyevileştirerek kurtuluşu, proletaryanın tarihsel *praksi*sine bağlarken, Rosenzweig'e göre kurtuluş, ancak Tanrı'nın çağrısına verilen etik bir yanıtla mümkün hale gelir; bu da seküler kurtuluş modellerinden radikal bir biçimde ayrılır. Böylece Rosenzweig hem tarihsel determinizmi hem de seküler öznelliği reddederek, kurtuluşu, tamamlanmamış ama ilahi yönelime açık bir süreç olarak konumlandırır.

Politik teoloji en temelde, politik olanın *aşkın* bir kaynağa –Tanrı'ya, vahye, ilahi düzene- bağlanması biçiminde tarih boyunca farklı formlarda yeniden üretilerek günümüze kadar varlığından söz ettirir. Fakat polimorfik anlamlara sahip olan politik teoloji, politik otoritenin ilahi temellere bağlanmasının yanı sıra egemenliğin, yasanın, kamusal düzenin ve tarihsel adaletin aşkınlıkla kurduğu her ilişkinin düşünsel mirasıdır da. Bu anlamda politik teoloji tarih boyunca hem şekil değiştirir hem de her dönüşümde kendi iç gerilimlerini seküler formlara taşıyarak devam eder. Varro'nun mitik, doğal ve sivil teoloji ayrımıyla başlayan kavramsal çerçeve, Augustinus'un iki kent doktrini ile politik olanın ilahi olanla ebedi bir biçimde ilişkilendirilmesi; Kantorowicz'in *Kralın İki Bedeni*'nde teolojik temsilin sürekliliği ve meşruiyet arasında kurduğu ilişki gibi meseleler, klasik politik teolojinin dayandığı zemini örnekleyen yaklaşımlardır**.**

[105] Lilla, *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West*, s.192.

Foucault'un iktidar-toplum ilişkilerindeki mikro-teolojik yapı analizleri bu zeminlerin modern formlar altında da sürdüğüne işaret eden örneklerden sadece birisidir.

Modern politik felsefe görünürde, bu teolojik köklerden koptuğunu ilan etmiş olsa da Hobbes'un Leviathan'ı, Rousseau'nun genel irade ve sivil din anlayışı, Kant'ın ödev ahlakı ve Hegel'in *Geist*'ında teolojik yapıların sekülerleşmiş emareler taşıdığı politik teoloji bakımından tartışılır. Schmitt'in "egemen *istisna* haline karar verendir" ifadesi seküler hukuk düzeninde Tanrı'nın yerini egemenin aldığı bir teopolitik sürekliliğe işaret eder. Daha geniş bir ifadeyle Ortaçağ'ın teokratik düzenine ilişkin olan yapı, seküler politikada anayasa, yasa, halk egemenliği ve kamusal alan gibi kavramlarla teolojik biçimlerin simgesel düzeyde sekülerleşmiş devamlılığı söz konusudur. Schmitt'in seküler egemenlik anlayışını, teolojik istisna mantığı ile açıklaması, bu görünmez sürekliliği teorik düzeye taşıyan radikal bir eşiğe işaret eder. Blumberg ise Schmitt'in egemenin tanrısal benzeri bir otoriteye sahip olduğu yönündeki iddiasını gerekçelendirebilmek adına sekülerleşmiş bir teoloji kavramına ihtiyaç duyduğunu ifade eder. Blumberg'e göre Schmitt, politik mutlakıyet fikrini canlandırmak amacıyla teolojik mutlakıyet fikrini çağırır; fakat bu meseleyi de temelsiz bir biçimde yapar. Dolayısıyla politik teoloji sadece mecazi anlamda bir teolojidir. Blumberg için Schmitt, politik bir teorisyen olduğu kadar politik bir teolog değildir.[106] Zira Schmitt, güçlü iddiasını desteklemek amacıyla ve politik meşruiyetin teolojik imgelerini çağırmak isteyen bir düşünürdür. Bu noktalar, politik teoloji ve politik teori arasındaki ayrıma işaret eder ve modernliğin, Hıristiyan teolojisinin ardından ortaya çıkan bir boşluğu doldurduğu şeklindeki anlamı ayrıca imler. Yanı sıra Newman'a göre modern felsefe ve modern politik teori, Hıristiyan teolojisinin yanıtsız bıraktığı soruları cevaplamaya çalıştığı ölçüde, hala onun tarafından biçimlendirilir**.** *Aşkınlığa* göndermede bulunmak, mütemadiyen Tanrı'nın ya da kurtarıcı bir figürün adını gündeme getirmekten ziyade, toplumsal düzenin sembolik formlarındaki yapısal boşluğa ya da eksikliğe dikkat çekmektir. Bu boşluk ise Ortaçağ teolojik düzenin parçalanışından sonra özellikle seküler modernliğin yükselişi ile belirgin hale gelir. Yani bir anlamda "düzen sorunu" ya da bir meşruiyet krizi söz konusudur. Tüm bu hususlar göz önüne alındığında, politik teoloji sadece ilahi egemenlik anlayışlarının mirası değil, aynı zamanda modernliğin seküler gövdesinde de hala yaşayan ve politik olanın

[106] Newmann, *Political Theology: A Critical Introduction*, s.15.

aşkınlıkla kurduğu ilişkiyi sürdüren yapısal bir biçimdir. Bu ilişki, Antik Roma'da Varro'nun üçlü teoloji ayrımında şekillenerek Augustinus'un iki kent doktrininde Hıristiyan teopolitikasının kurucu mitine dönüşür. Kantorowicz'in *Kralın İki Bedeni*'nde ele aldığı kavramsallaştırma ise, egemenliği hem dünyevi hem de mistik boyutlarıyla sistematik hale getirir.

Sonuç olarak her ne kadar modern çağda, bu teolojik yapı görünürde çözülmüş gibi sunulsa da Hobbes'un Leviathan'ında, Rousseau'nun sivil din ve genel iradeye dair görüşlerinde, Kant'ın evrensel ahlaki anlayışında, Hegel'in Tin'inde ve metne konu olan diğer isimler teolojik temaların seküler formlarda devam ettiğini gösterir. Schmitt'in "istisna" hali kavramı, aynı şekilde Agambe'in istisna haline yönelik argümanları, egemenliğin modern hukukta hala teolojik bir yapı üzerinden işlediğini gösterir. Blumberg ise hem Schmitt'e hem de Löwith'in, örneğin ilerleme fikrini, Hıristiyan kurtuluş motifinin sekülerleşmiş bir biçimi olarak değerlendiren yaklaşımını eleştirerek, dünyeviliğin arkasındaki teolojik ruhu aramak yerine, modern çağın Ortaçağ Hıristiyan dünyasının çöküşüne verilen bir yanıt ve özerk bir deneyim olarak meşruiyetini kabul etmemiz gerektiğine dikkat çeker.[107] Bu tarihsel ve teorik zeminler üzerinde politik teoloji beş ana kategoride (egemenlik merkezli politik teoloji dışında) sınıflandırabilir. İlki, kurtuluşun tarihe içkinleştiği ve geleceğe dönük devrimsel bir olanak şeklinde kavrandığı mesiyanik-eskatolojik politik teoloji formudur ve kendi içinde, teolojik mesiyanizm ve seküler mesiyanizm olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Teolojik mesiyanizme Moltmann, Metz ve Taubes gibi isimler dâhil edilebilir; seküler mesiyanizme ise Marx, Bloch, Benjamin, Zizek, Derrida gibi isimler etrafında belirginleşir. İkincisi, ateist ya da seküler politik teolojidir. Politik teolojinin bu yönü, teolojik formları reddederek kurtuluşu, *praksis*e yani Mesih'in proletaryaya dönüştüğü yapıları ifade eder. Öyle ki Marx, Badio, Stirner ve yine Zizék gibi isimler etrafında, politik teolojinin ateist-seküler formu pekâlâ konuşulabilir. Üçüncüsü eleştirel-ideolojik politik teolojidir. Politik teolojinin bu formu, modernliğin seküler yapılarında işleyen egemenlik, aşkınlık gibi kalıpları açığa çıkaran bir tarzda ele alınır. Örneğin Schmitt, Asmann, Lefort, Asad, Kahn, Peterson, Agamben, Raschke, Taubes gibi düşünürler politik teolojinin eleştirel-ideolojik hattı çerçevesinde değerlendirilebilir. Dördüncüsü, politik teolojinin radikal etik-teolojik

[107] Newmann, *Political Theology: A Critical Introduction*, s.14.

yorumudur. Politik teolojinin bu formu, modern seküler özneye karşı Tanrı'nın aşkınlığı ya da vahyi merkeze alarak, etik sorumluluğu ön plana çıkarıp teolojik bir direniş gösterir ki politik teolojinin bu formu Barth, Rosenzweig, Cohen gibi isimler etrafında belirgin hale gelir.

Modern politik teolojinin teşekkülünde, Aydınlanma sonrasında şekillenen liberal teolojinin Tanrı'yı akıl, etik yasa ve tarihsel ilerleme nosyonlarıyla telif etme çabası kurucu bir kırılma noktası oluşturur. Cohen, Kantçı etik ile Yahudi düşüncesini harmanlayarak Tanrı'yı rasyonel bir düzenin içkin zemini olarak konumlandırırken Rosenzweig Tanrı tasavvurunu vahiy nosyonuyla yeniden temas ettirerek akıl ile aşkınlık arasındaki epistemik ve teolojik gerilimi diri tutar. Barth ise, teolojiyi yeniden Tanrı-merkezli kılarak, modernliğin seküler evreninde unutulmuş ilahi otoriteyi yeniden tesis etmeye yönelir. Bu hattın politik izdüşümü ise Leo Strauss'ta belirginleşir. Strauss'un modernliğin krizi temasına ilişkin olarak şekillen tespitleri ışığında modern düşüncede, aklın dogmatik bir otorite haline gelmesi, bu krizi derinleştirerek sekülerliğin içindeki teolojik tortuları tekrar gündeme getirir. Politik teolojinin beşinci yani son formu ise kamusal-seküler politik teoloji olarak karşımıza çıkar. Dini söylemin kamusal alanda, akıl ile meşrulaştırılması ve post-seküler söylemde yeni teolojik sınırların tartışılması, politik teolojinin kamusal-seküler bağlamını tartışmaya açar ki bu tartışma özellikle Habermas, Rawls, Milbank, Kavka gibi isimler çerçevesinde döner. Politik teolojinin bu beş formu içerisinde Marx, politik teolojinin hem içinde hem de dışında konumlanır. Başka bir ifadeyle din problemine ilişkin bir biçimde, politik teolojinin negatif mirasını reddederken aynı zamanda devrimci bir içerikle politik teolojiyi dönüştüren bir figür olarak belirir.

Marx'ın seküler mesiyanizmi, Tanrı'nın yerine *praksis*i, vahyin yerine tarihsel çelişkiyi ve Mesih'in yerine kolektif özneyi koyar. Benjamin'in *şimdiki zamanı*, Bloch'un *henüz gerçekleşmemiş olan*ı ve Zizék'in hakikat olayı ile birleşen bu yapı, Marx'ta kurtuluşun dünyevileştirilmiş halini temsil eder. Bu doğrultuda Löwith, Marx'ın tarih felsefesinin özünde, eskatolojik bir yapı arz ettiği vurgular. Ona göre modern ilerleme düşüncesi, dini kurtuluş anlatısının seküler bir izdüşümüdür ki Tanrı'nın yerine tarihin içkin *telos*u geçer. Marx her ne kadar teolojik nosyonları reddederek ateist bir pozisyon alsa da, düşüncesinin biçimsel mantığı, Mesihçi zamanın seküler bir versiyonunu üretir. Bu bağlamda devrim, uhrevi kurtuluşun tarihsel bir karşılığı haline gelir. Bu çift yönlü

yapı –bir yandan Tanrı'dan radikal bir kopuş öte yandan kurtuluşa yönelik inatçı bir sadakat- Marx'ın düşüncesini özgün kılan ateistik politik teolojinin çekirdeğini oluşturur. Bu doğrultuda Adorno ve Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde modern aklın mitolojik kökenlerini ve sekülerliğin görünürdeki nötrlüğünü sorgular. Onlara göre Aydınlanma, Tanrı'nın otoritesinden kurtulurken aklın otoritesini meşrulaştırır; doğaya egemen olma arzusu, modern aklı yeni bir tanrısal yasaya dönüştürür. Bu anlamda seküler rasyonalitenin kendisi politik teolojinin yeni bir biçimi olarak işlemeye başlar.

Ayrıca doğaya egemen olma savı "ekoloji ve teoloji" arasındaki ilişkinin incelemeye alınmasıyla politik teolojinin başka bir yönünü de serimler. Bu husus genellikle, doğaya yönelik tahakkümün sekülerleşmiş bir teolojik egemenlik formu olmasıyla ilişkilendirilir. Başka bir ifadeyle modern ekolojik kriz, çevresel bir kriz olmakla birlikte teolojik-politik bir krizdir. Tanrı'nın aşkınlığının yerine konulan insan aklı, doğa üzerindeki mutlak egemenliğini yeni bir teolojik yasa gibi sürdürür.[108] Yani, aşkın Tanrı fikrinin yerini alan modern akıl, doğaya yönelttiği egemenlik arzusunu seküler bir teolojik yasa formunda yeniden üretir; böylece insan aklı Tanrı'nın yerini alarak kutsallığın boşluğunu dolduran yeni bir egemenlik ilkesine dönüşür.

Hem politik teolojinin kavramsal analizlerine hem tarihsel geçmişine hem de metne konu olan isimleri ve tahlilleri göz önüne aldığımızda temel bir soru belirir: Sekülerleşme olmaksızın politik teoloji mümkün müdür? Bu soru salt bir merak değil; modern politik aklın kuruluşuna dair temel bir sorgudur. Çünkü modernlik, aşkın olanı topyekün reddederek değil, onu seküler formlar içinde dönüştürerek yeniden inşa eder. Schmitt'in vurguladığı gibi modern devlet kuramının tüm önemli kavramları teolojik kavramların dünyevileştirilmesidir. Egemenlik, yasa, özne, halk gibi terimler aslında teolojik olanın dünyevi yankılarıdır. Bu doğrultuda sadece teokratik rejimleri değil, seküler politik yapılar içinde süreklilik gösteren teolojik motifleri de inceler. Bu doğrultuda politik teoloji Tanrı'nın doğrudan temsiliyle birlikte seküler formda süregelen teolojik yapıları da ifşa etme işlevi görür. Söz konusu perspektif Miguel Vatter tarafından daha ileri bir boyuta taşınır. Vatter, Schmitt sonrası politik teolojinin egemenlik merkezli paradigmayı aşarak temsiliyet, meşruiyet ve halkın doğrudan katılımı gibi yeni seküler-toplumsal biçimlerde yeniden belirdiğini öne sürer. "Egemenliksiz politik teoloji" kavramına dikkat

[108] Bkz. Saul Newman, *Political Theology: A Critical Introduction* "Ecology and Theology" başlıklı bölüm, s.162, 163, 164.

çeken Vatter için politik teoloji sadece Tanrı'nın egemenliğine indirgenemez; modern hukuk sistemlerinde, kamusal akılda[109] hatta doğa ile kurulan ilişkide teopolitik olanın izleri sürülebilir. Yanı sıra Agamben'in piyasa düzeni ve ilahi düzlem arasında kurduğu bağlantıyı "ekonomik teoloji" olarak kavramsallaştırması yeni seküler aşkınlık biçimlerine işaret eder. Adorno ve Horkhemier ikilisinin Aydınlanma eleştirisi de sekülerleşmeyi bir kopuştan ziyade mitin yeniden tesisi olarak değerlendirir. Başka bir ifadeyle rasyonalite, Tanrı'nın yerini alarak doğaya hükmetme arzusunu mutlaklaştırır. Dolayısıyla modernliğin merkezine seküler bir teoloji, yani aşkınlığın dönüştürülmüş biçimi yerleşir. Bu doğrultuda, politik teoloji sadece geçmişin kalıntısı değil, modernliğin kurucu gerilimlerinden biri olarak belirir.

Politik teoloji, geçmişin tarihsel bir mirası olmasının ötesinde, modernliğin ve sekülerliğin iç yapısını belirleyen kurucu bir düşünsel damar olarak işlemeye devam eder. Bu bağlamda politik teolojiyi kavramsal olarak anlamak, teolojik olanın sürekliliği ile birlikte, sekülerliğin teolojik tortularla yoğrulmuş yapısını da görünür kılar. Dolayısıyla sekülerleşme politik teolojinin antitezi olarak kavranmaktan ziyade kurucu bir zemin ve tarihsel bir taşıyıcı olarak da ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle politik teolojiyi kavramsal olarak anlamlandırmak, onu tarihsel evrimiyle birlikte düşünmeyi ve sekülerleşmenin içkin gerilimini hesaba katmayı zorunlu kılar. Tam da bu sebeplerden ötürü, sekülerleşme olmaksızın politik teoloji üzerine düşünmek, modernliğin politik ve düşünsel mantığını gözardı etmek anlamına gelir.

1.2. Marx'ın Ateistik Politik Teolojisi: Din, İdeoloji ve Seküler Eskatolojinin Eleştirisi

Marx'ın din eleştirisi, modern politik teolojinin kavramsal haritası içinde, bir ideoloji eleştirisi olmasının ötesine geçerek sekülerleştirilmiş bir teolojik yapının çözümlenmesi olarak okunabilir. Dinin Marx'taki eleştirisi, teolojik egemenlik biçiminin modern toplumlarda nasıl yeniden üretildiğini teşhir etmekle birlikte bu egemenliğin seküler ideolojilerde aldığı yeni biçimlere de işaret eder. Bu nedenle Marx'ın din anlayışı ne basit bir biçimde dini inancın reddidir ne de salt pozitivist bir materyalizmdir; aksine egemenliğin kutsallıkla nasıl iç içe geçtiğini gösteren tarihsel bir ayıklama sürecidir. Öyle

[109] Vatter, *Divine Democracy: Political Theology after Carl Schmitt*, s.4.

ki Marx'ın din eleştirisi, Schmitt'in egemenlik kavramına ilişkin olarak ifade ettiği politik-teolojik tespit ile birlikte düşünüldüğünde, politik olanın teolojik temellerini sorgulayan seküler bir teoloji biçimi ayrıca ortaya çıkar. Bu noktada din, Tanrı'ya yönelik bir inanca getirilen eleştiri ile birlikte Tanrı adına kurulan dünyevi egemenlik formlarına da yöneltilmiş bie eleştiriyi ihtiva eder.

Oldukça popüler olan "din, halkın afyonudur" ifadesi, Marx'ın indirgemeci bir biçimde din karşıtlığı gütmesinden ziyade dinin çifte yapısına işaret eder. Din bir yandan ezilenlerin çektikleri acının içli çığlığı, kalpsiz dünyanın kalbi olarak bir tür teselli işlevi görürken öte taraftan bu çığlık, egemenlik düzeninin yeniden üretilmesini sağlayan ideolojik bir aygıta dönüşür. Marx'ın bu analizinin zemini, Feuerbach'ın Tanrı tasarımını insan özünün yabancılaşmış yansıması olarak ele aldığı önermeden devralınır; ancak Marx, Feuerbach'ın özcü anlayışını aşarak teolojik yapının toplumsal üretim ilişkileriyle kurduğu bağları açığa çıkarır. Bu çerçevede din, bir *yanılsama* ile birlikte sınıf tahakkümünün metafiziksel biçimi yani dünyevi adaletsizliğin kutsal gerekçesidir. Dolayısıyla Marx'ın din eleştirisi, politik teolojinin modern seküler biçimlerinden biri olarak, egemenliğin kutsallıkla kurduğu tarihsel ittifaka karşı yürütülmüş materyalist bir kopuş biçimi olarak değerlendirilebilir.

Marx'ın din eleştirisinin seküler biçimleri arasında, bilimsel bilginin teolojik otoritenin yerini alması modern düşüncenin kopuş anlarından birini oluşturur. On dokuzuncu yüzyılda doğa bilimlerinin yükselişi sadece Tanrı'nın epistemolojik otoritesinin zayıflamasıyla sınırlı kalmaz; insanın kozmik düzen içindeki konumunun yeninden tanımlanmasıyla da ayrıca ilişkilidir. Öyle ki Alman Komünist Parti'nin kurucuları arasında yer alan Karl Liebknecht (1871-1919) Marx'ın cenaze töreninde bilimin "kurtarıcı" yönünün ön plana çıkarılmasıyla insanın Tanrı'dan azade kılındığını ifade eder. Liebknecht'e göre:

> Bilim insanlığın kurtarıcısıdır. Doğa bilimleri bizi Tanrı'dan kurtarıyor. Ama bilim onu öldürdüğü halde, yine de Tanrı gökyüzünde yaşamaya devam ediyor. Marx'ın halkla birleştirdiği toplum bilimleri, kapitalizmi ve onunla birlikte yaşadıkları sürece Tanrı'nın ölümüne izin vermeyecek olan, yeryüzünün tanrılarını ve efendilerini öldürüyor.[110]

[110] Marx'ın cenaze törenindeki bir konuşmada, Engels tarafından yapılan alıntıyı aktaran; Hür Sinan Özbek, *Marx'ın Din Felsefesi*, Ankara: Fol Yayıncılık, 2020, s.75.

Liebknecht'in tespiti, Tanrı'nın sadece metafizik bir inanç biçimi değil, sınıf egemenliğinin ideolojik hakikat olarak varlığını sürdürdüğünü ortaya koyar. Bu tür bir ideolojik hakikat ancak sınıf mücadelesi zemininde çözülmeye açıktır.[111] Liebknecht'in bu yönelimi, dinin Tanrı adına konuşan egemen güçler tarafından bir sömürü aracına dönüştürülmesine dair Marxist geleneğin temel eleştirilerinden biridir. Bu bağlamda mesele, Tanrı'nın var olup olmamasından ziyade Tanrı adına hükmeden düzenin sınıfsal karakteridir. Vladimir I. Lenin'in (1870-1924) analizinde de din, egemen sınıfın elinde dünyevi eşitsizliklerin meşrulaştırılması için kullanılan stratejik bir aygıttır. Lenin'e göre egemenlerin "Ortodoks imanını"[112] sahiplenmesinin nedeni, servet ve sefalet arasındaki uçurumu kutsallaştıran bir düzen yaratmasıdır. Dinsel inanç, sefaletin adalet olarak algılanmasına sebep olur; böylecek halk dünyadaki cehenneme rıza gösterir.[113] Yani din, sınıf düzenini ilahi bir zorunluluk gibi sunarak, tahakkümü *görünmez* kılar. Bu anlamda, Marksizm'in dinle çatışması, inançtan ziyade dinin egemenlik üretme kapasitesiyle ilgilidir. Marx ve Lenin'in izinden giden bu eleştirel gelenek günümüz dinlerinin, kiliselerinin ve dinsel kurumların egemen sınıfların çıkarlarını koruyan birer aygıta dönüştüğünü savunur. Marx'ın ifadesiyle din bir *yanılsama* olmakla birlikte "işçi sınıfının aklını karıştıran", sömürüyü savunan ve devrimci potansiyeli bastıran ideolojik bir araçtır.[114] Bu bağlamda dine karşı duruş, seküler bir özgürlük mücadelesidir.

Marx'ın "din halkın afyonudur" deyişi, çoğu zaman indirgemeci biçimde din karşıtlığı olarak yorumlansa da esasen sınıf mücadelesi zemininde yeniden değerlendirilmesi gereken bir ideoloji eleştirisidir. Marx'ın dine dair düşüncesi, basitçe kötü, anlamsız ya da gerici olduğu yönündeki yargılardan farklıdır. Asıl mesele, dinin toplumsal işlevine yani egemen sınıflar tarafından nasıl kullanıldığına ve hangi tarihsel biçimlerle meşrulaştırıldığına odaklanır. Marx, dinin çifte yapısının farkındadır. Bir yandan din, ezilenlerin yaşadığı sefaletin içli bir yankısı öte yandan bu yankı mevcut düzeni kutsayan ve rızayı yeniden üreten ideolojik bir düzeneğe dönüşür. Bu ikili yapı, dinin hem protesto biçimi hem de afyon etkisi yaratmasıdır. Marx'ın Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde de dile getirdiği gibi dinsel keder bir ölçüde gerçek acının

[111] Özbek, *Marx'ın Din Felsefesi*, s.75.
[112] Vladimir İ. Lenin, *Din ve Devrim*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Agorakitaplığı, 2016, s.44.
[113] Lenin a.g.e., s.44.
[114] Viladimir İ. Lenin, *Sosyalizm ve Din*, çev. Arif Şentek, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2018, s.24.

dışavurumudur; fakat aynı zamanda bu acıyı ilahi bir düzene bağlayarak dünyevi olanı görünmez kılar. Bu bağlamda Marx, dini sadece yadsımaz; onun içinde bastırılmış bir hakikat, devrimsel potansiyeli taşıyan bir kırılma noktası da görür.

1.2.1. "Afyon"un Çifte Anlamı: Teselli ile İdeolojik Aygıt Arasında Din

Marx'ın din eleştirisinin merkezinde yer alan "afyon" benzetmesi, bireysel bir uyuşturma etkisine sahip olmakla birlikte Marx'ta din bir taraftan ezilenler için teselli ve dayanma gücü üretir; öte yandan da toplumsal düzenin ideolojik yeniden üretimine aracılık eden çift yönlü bir işlevini açığa çıkarır. Bu nedenle Marx'ın "afyon" kavrayışı hem tarihsel bağlamda dinsel pratiklerin direniş ve teselli boyutunu hem de kapitalist toplumda ideolojik aygıt olarak işlev görmesini aynı anda tartışmaya açar. Bu anlamda dinin "afyon" olarak nitelendirilmesi çok katmanlı anlamlara sahiptir. Marx'a göre:

> Dinsel üzüntü, bir ölçüde gerçek üzüntünün *dışavurumu* ve bir başka ölçüde de gerçek üzüntüye karşı *protesto* oluyor. Din ezilen insanın içli ezgisini, kalpsiz bir dünyanın sıcaklığını, tinin dıştalandığı toplumsal koşulların tinini oluşturuyor. Din halkın *afyon*unu oluşturuyor.[115]

Dinin ezilenler için bir tür teselli kaynağı olarak işlev görmesi, Marx'ın ideoloji eleştirisinin temel taşlarından biridir. Marx'a göre din metafizik bir inanç sistemi olmasının yanı sıra sınıfsal tahakkümün meşrulaştırılmasına hizmet eden ideolojik bir aygıttır. Bu bağlamda "kalpsiz dünyanın kalbi" olarak tanımlanan din hem toplumsal sefaletin dışavurumu hem de bu sefaletin sürdürülmesine hizmet eden bir rıza üretim mekanizmasıdır. Bu anlamda özellikle dinin, egemen sınıfın elinde, yoksulların dünyadaki eşitsizlikleri kabullenmesini sağlayan bir "öte dünya vaadi" aracına dönüşmesi ön plana çıkar. Ancak burada önemli olan, Marx'ın dini kategorik bir biçimde reddetmesinden ziyade dinin maddi-toplumsal işlevini çözümlemesidir. Din, bireysel açılara karşı bir tür manevi başa çıkma stratejisi sunarken, aynı anda sınıfsal sömürünün üzerini örten bir ideoloji olarak işler.[116]

---

[115] Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları 2016, s.192.

[116] Kuşkusuz Marx'ın din anlayışı, düşünsel gelişimiyle paralel bir biçimde dönüşüm geçirmiştir. Erken dönem metinlerinde (*Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* gibi) din, insanın yabancılaşmış doğasının bir dışavurumu ve ruhsal bir protesto biçimi olarak değerlendirilirken; olgun dönem Marxist analizlerde din, sınıfsal tahakkümün ve ideolojik rızanın üretildiği bir aygıt olarak ele alınır. Bu nedenle Löwiy'in de belirttiği üzere Marx'ın erken dönem din eleştirisi sınıf referansı taşımayan felsefi-antropolojik bir

Dinin, Tanrı adına konuşan bir otorite biçimi olarak, yeryüzündeki egemenlik ilişkilerini doğallaştırması Schmitt'in "egemen olan istisna haline karar verendir" tespitini ayrıca hatırlatır. Marx'ın izini sürdüğümüzde, bu istisna hali, teolojik değil, sınıfsaldır. Din, burjuvazinin ideolojik hegemonyasının bir taşıyıcısı olarak görülür. Fakat bu eleştirel bakış, dinin tüm tarihsel biçimlerini bütünüyle reddetmez; aksine dinlerin ilk oluşum dönemlerine ve kutsal metinlerdeki ezilen/yoksul-yanlısı ifadelere bakıldığında Marx'ın tarihsel materyalist bakışıyla örtüşen temaların izleri sürülebilir. Örneğin yoksula ödünç para verildikten sonra bir tefeci gibi davranılmaması gerektiği[117] (*Çıkış 22-25)*, yoksulun köle gibi çalıştırılmaması ve faizsiz borç verilmesi (*Lev. 25:35-39*), yoksulun hakkının Tanrısal bir adalet ilkesi olarak tanınması *(Bakara 177, 184; İsra 26)*, Tanrı'nın egemenliğinin yoksullara ait olduğu *(Luk. 6:20)*, zenginin yoksulla eşitlenmesi, yoksulu ezene lanet edilmesi *(Süleyman'ın Özdeyişleri 22:2)* gibi söylemler dünyevi bir adalet talebinin izlerini taşır. Bu tip söylemler, Marx'ın din eleştirisinde, dinin ideolojik işlevi içinde eriyip gitmiş simgesel artıklar olmasının aksine dinsel söylemin tarihsel evriminde erken bir sınıfsal bilinç olarak karşımıza çıkar. Bu durum, Marx'ın ateistik politik teolojisinin temel özelliklerinden biridir: Din reddedilirken dinin içindeki sınıfsal çelişkiler de serimlenir. Marx'ın din eleştirisinin varış noktası ise kutsalın vadettiği kurtuluşun dünyevileştirilmesi, teolojik beklentilerin yerini maddi tarihsel dönüşümlerin almasıdır. Dinin Tanrı adına konuşarak tesis ettiği otoritenin yerine emekçi sınıfın kendi tarihini kurma kapasitesi yerleşir. Bu bağlamda Marx'ın yaklaşımı egemenliğin tanrısal kökenini reddeden; ancak kurtuluş fikrinin dünyevi karşılığını arayan ateistik bir politik teoloji çerçevesine yerleşerek kutsal metinlerdeki adalet arayışını dünyevi-tarihsel bir eylem programına dönüştürür.

Marx'ın dine yönelik eleştirisinin sınıfsal kodlar üzerinden çözümlenmesi Isaiah Berlin'i, Marx'ın sınıf kavramını sosyo-ekonomik bir kategori olmanın ötesinde değerlendirmeye yöneltir. Berlin'e göre Marx, sınıf kavramı ile yeni bir şey icat etmez; aksine bir parya halkının asırlardır süregelen ezilmişliğini dile getirir.[118] Berlin'in bu

çerçevede konumlanırken, sonraki dönemlerde bu analiz yerini, doğrudan sınıfsal ve ideolojik çözümlemelere bırakır. Bu fark, Marx'ın düşünsel evrimi içinde din kavramının taşıdığı anlamın çelişkili ve tarihsel karakterini gösterir.

[117] Bu çalışmada, *Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma*, İstanbul, Kitabı Mukaddes şirketi &Yeni Yaşam Yayınlarının 2002 seneli ikinci basımının çevirisi esas alınmıştır.

[118] Sir Isaiah Berlin, "Benjamin Disraeli, Karl Marx, and the Search for Identity", *Jewish Historical Society of England*, S.22 (1968-1969), s.18.

tespiti, Marx'ın din eleştirisinin, tarihsel kurtuluş tahayyülünü dünyevileştiren bir işlev taşıdığına işaret eder. Shlomo Avineri'nin katkısıyla bu okuma, daha da netleşir. Avineri'ye göre Marx'ın mesiyanik dili, *Eski Ahit* geleneğindeki kehanetçi adalet söyleminin politik bir çerçeveden yeniden yorumlanmasıdır.[119] Bu çerçevede Marx, Tanrı adına konuşan egemenin karşısına kendi kurtuluş öznesi olan emekçiyi koyar. Yinelemek gerekirse dinin, sınıfsal tahakkümünün ideolojik meşruiyetini sağlayan biçimlerine karşı geliştirilen eleştiri, kutsalın yerine tarihsel bir eylemliliği koyan ateistik politik teolojinin temel taşıdır.

Berlin ve Avineri'nin katkılarıyla şekillenen Marx'ın politik teolojisi Hıristiyanlığın sekülerleşmiş soy hatlarının yanı sıra farklı tarihsel geleneklerle de yankılanabilecek bir yapıya sahiptir. Bu doğrultuda Marx'ın dine yönelik eleştirisinin Müslüman düşünür Ali Şeriati üzerindeki etkisi dikkat çekicidir. Şeriati, Aydınlanma sonrası eleştirileri İslam düşüncesi bağlamında yeniden yorumlarken, Marx'ın dinin ideolojik işlevine dair çözümlemeleriyle parallellikler kurar. Dini, yoksulluk ve ezilmişliğin sürdürülmesinde rol oynayan tarihsel bir kurgu olarak değerlendiren ve dinin bilimsel gerçekler konusundaki cehaletten doğduğunu vurgulayan Şeriati için dinin tarihsel-toplumsal işlevini açıklarken onun yalnızca uhrevi tesellilerle sınırlı olmadığını, aynı zamanda toplumsal eşitsizliklerin sürdürülmesine hizmet eden ideolojik bir aygıt haline geldiğini belirtir. Ona göre, insanların ölümden sonraki hayata dair umutları ve bu dünyada yaşadıkları yoksunluklara katlanabilmeleri, çoğunlukla tanrısal iradeye bağlanmış bir kader anlayışından kaynaklanır. Bu nedenle din, insanların bilimsel gerçekler karşısındaki bilgisizliğinden ve metafizik korkularından doğar; feodal toplumsal yapının ürettiği ayrımcılıkla ve sınıfsal eşitsizliklerle birleşerek fakirliğin ve sömürü ilişkilerinin meşrulaştırılmasına aracılık eder.[120]

1.2.2. Feuerbachçı Antropolojiden Tarihsel Materyalizme Geçiş

Şeriati'nin dine dair eleştirisi Bloch ve Benjamin'in politik-teolojik düşünceleriyle yapısal bir akrabalık taşır. Her üç figür de dinin asli işlevinin mevcut düzeni kutsamaktan ziyade onu aşan bir adalet ufku yaratmak olduğuna işaret eder. Bu bağlamda Şeriati'nin

[119] Shlomo Avineri, *Karl Marx*, çev. Önder Kulak, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021, s.9.
[120] Ali Şeriati, *Dine Karşı Din*, İstanbul, Fem Yayınları 2017.

geliştirdiği en özgün ayrım "tevhid dini" ve "şirk dini" arasında kurduğu yapısal karşıtlıktır. Ona göre tevhid dini, tarihsel olarak ezilenlerin kolektif kurtuluş arzusunu taşıyan, eşitlikçi ve adalet merkezli bir tahayyül düzlemidir. Buna mukabil şirk dini, Tanrı'nın adına konuşan iktidar aygıtlarının kutsal meşruiyet zırhına bürünmüş biçimi olarak sınıfsal tahakkümün teolojik suretini temsil eder. Bu ayrım, Marx'ın din eleştirisinde teşhis ettiği, kutsal söylemin egemenlik ilişkileriyle kurduğu ideolojik ittifakla doğrudan örtüşür. Şeriati'nin kavramsallaştırması teolojik bir ayrımın yanı sıra dinin içkin çelişklerini tarihsel mücadeleler düzleminde açığa çıkaran politik-teolojik bir teşhirdir. Bu doğrultuda Benjamin'in *Tarih Kavramı Üzerine Tezler*'de dile getirdiği mesiyanik kırılma fikriyle ayrıca bir kesişim söz konusudur. Çünkü Benjamin'e göre "zayıf mesih" kavramı tarihsel devrimi aşkın bir kurtarıcı beklentisinin ötesinde her anı kopuşa açık bir *şimdiki zaman*'da mümkün olan dünyevi bir müdahale olarak konumlandırır. Bloch ise dinin içeriğinde barınan ütopyacı çekirdeği *henüz gerçekleşmemiş olan*ın felsefesi olarak sekülerleştirir. Bu bağlamda Marx'ın komünizmi sadece kapitalist düzene karşı bir ekonomik model değil, aynı zamanda burjuva ideolojisinin kutsal biçimlerine karşı tarihsel bir "tevhid" nosyonu olarak da tahhayül edilebilir. Marx'ın analizlerinde kapitalizim, neredeyse mitolojik bir düzlemde işleyen, yabancılaştırıcı, fetişistik ve sürekli genişleyen bir *günah düzeni* niteliği kazanır ve bu günahın evrenselleşmiş biçimi olarak kapitalizm, insanı kendi emeğinden, doğasından ve türsel özünden uzaklaştıran bir *yabancılaşma* rejimi üretir. Komünizm ise bu günah düzenine karşı seküler bir *kefaret*, dünyevi bir kurtuluş pratiği yani modern zamanların içkinleştirilmiş eskatolojisidir.[121]

Ancak Marx'ın düşüncesinde açığa çıkan bu seküler kurtuluş tasavvuru, tarihsel süreçte, yer yer kendi karşıtına evrilirek teolojik göndermeleri çözücü olan eleştirel damar, dogmatik bir inanç sistemine dönüşme riski taşıdığı şeklindeki eleştirilere konu olur. Bu anlamda Raymon Aron'un *Aydınların Afyonu*'unda dile getirdiği eleştiri dikkat çekicidir. Aron'a göre Marx'ın dinin kutsal meşruiyetini ifşa eden eleştirel yaklaşımı,

[121] Politik teoloji başlığında da bahsedildiği üzere Zizék, komünizmi "ateist bir Hıristiyanlık" olarak tanımlar. Zizék'e göre Hıristiyanlığın içindeki evrensellik ve boş merkez fikri, komünist kolektiviteyle yapısal bir akrabalık içerisindedir. Komünizm, Tanrı'yı inkâr eden bir sistem olmakla birlikte Tanrı'nın yokluğuyla da kurulan bir "iman alandır." Benzer şekilde Derrida da bu izleği sürdürerek komünizmin bir *hayalet* olduğuna dikkat çeker ve geçmişin bastırılmış adalet talebi olarak dönüp gelen, mesihsiz ama mesiyanik bir çağrının altını çizer. Derrida'nın "tanrısız mesih" nosyonu, Marx'ın düşüncesinin teolojik imgesel dünyadan tümüyle arındırılmadığını; aksine bu dünyanın materyalist bir şekilde tekrar kurgulandığını öne çıkarır. Bu çerçevede komünizm, sekülerleştirilmiş bir din olarak yapılandırılır.

ardıllarının elinde tarihin mutlak ilerleyişine iman eden yeni bir "seküler dine" dönüşür. Marx'ın başlangıçta eleştirisini yönelttiği teolojik yapı, zamanla Marksizm içinde yeniden üretilerek; sınıf mücadelesi, tarihsel zorunluluk, devrim ve kurtuluş gibi kavramlar, bu kez modern dünyanın dinsel mitolojisine dönüşür. Arond, bu bağlamda, Marx ve Marksizm arasında bir ayrım yapar. Marx, ideolojiyi çözen politik-teolojik bir akıl yürütümeyle hareket ederken Marksizm, bu çözümlemenin kendisini mutlaklaştıran bir dogmaya dönüşür. Böylece seküler bir *kefaret* ve dünyevi kurtuluş tahayyülü, zamanla kendi afyonunu üretip yeni bir kutsallık biçimi olarak yeniden zuhur eder.[122]

Marx'ın din anlayışı, erken dönemde L. Feuerbach etkisinde şekillenen ve Yeni Hegelci yabancılaşma nosyonuna dayalı felsefi bir eleştiri biçimindeyken, 1846 tarihli *Alman İdeolojisi* ile birlikte maddi üretim ilişkileri bağlamında yeniden temellendirilerek, dini toplumsal bilinç biçimlerinin ve ideolojik üst yapının sınıfsal bir ürünü olarak kavrayan tarihsel materyalist bir çerçeveye evrilir. Bilindiği üzere Feuerbach *Hıristiyanlığın Özü*'nde dini, insan özünün kendisine yabancılaşması olarak tanımlar. Feuerbach'a göre din, aşkın bir hakikatin yeryüzündeki yansımasından ziyade insanın kendi öz varlığına, arzularına ve yetkinliklerine yabancılaşarak Tanrı biçiminde dışsallaştırılmasının bir sonucudur. İnsan, kendi insani özlemlerini aşkın bir varlığa atfeder; bu nedenle Tanrı düşüncesi aslında öznenin kendi potansiyellerini tanıyamadığı bir bilincin ürünüdür. Feuerbach bu düşüncesini, Hegel'in idealist sistemine yönelttiği eleştiriyle temellendirir; ona göre Hegel'in "tin" merkezli tarih anlayışı, soyut kavramların mutlaklaştırılması ve gerçek insanın somut deneyimlerinin ihmal edilmesiyle maluldür. Bu anlamda Feuerbach, felsefi idealizmin karşısına antropolojik bir yaklaşım koyar. David Mclellan'ın öz ifadesiyle din, insanı üretmez; insan, dini üretir.[123]

---

[122] Raymond Aron, *Aydınların Afyonu*, 17-21., 103-108. Kitabın "Proletarya Miti" başlığında, genç Marx'ın proletaryaya ilişkin ifadelerinde Mesih, kıyamet, milenarizm gibi meseleleri sezmenin zor olmadığını belirten Aron'a göre Marxizm, Marx'ın din karşısında geliştirdiği ideoloji eleştirisini, zamanla seküler bir inanç sistemine dönüştürerek eleştirel aklı, yeni bir dogmaya hapseder. Bu dönüşüm, özellikle Sovyet deneyiminde, teolojik özellikler taşıyan bir *dünyevi dine* evrilmesiyle sonuçlanır. Marx'ın düşüncesi, ideolojiyi çözücü bir eleştirel akılla, özellikle kutsal meşruiyetin sınıfsal işlevini ifşa eden politik-teolojik bir çerçevedeyken Marxizm, bu eleştirel çözümlemenin kendisini mutlaklaştırarak yeni bir dogmaya dönüşür. Bkz. Raymond Aron, *Aydınların Afyonu*, s.91,92. 84-90.

[123] David Mclellan, *İdeoloji*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005, s.12.

Marx, Feuerbach'ın bu materyalist kırılmasını önemli bir başlangıç noktası olarak benimser; ancak dinin sadece bireysel bir bilinç sarsılması[124] ya da duygusal bir yansıma olmadığını onun tarihsel ve toplumsal koşullarla sıkı sıkıya bağlantılı ideolojik bir biçim olduğunu ileri sürerek bu çizgiyi daha da radikalleştirir. Çünkü Feuerbach'ın dini, insanın özsel doğasında temellendiren yaklaşımı, Marx açısından yetersiz kalır. Bu anlamda Marx dini, bireyin bilinç düzeyinin ötesinde üretim ilişkileri ve sınıfsal yapıların bütünsel bağlamında şekillenen tarihsel-toplumsal bir fenomen olarak ifade eder.[125] Başka bir ifadeyle Marx, Feuerbach'ın insanın özsel doğasının merkezinde temellenen din eleştirisini tarihsel materyalizm ekseninde sınıf temelli bir ideoloji analizine dönüştürerek aşar ve derinleştirir. Bu noktada Marx, Feuerbach'ın antropolojik din yorumunun yanı sıra Fransız Aydınlanma geleneğinde egemen olan birey-merkezli, bilinç temelli açıklama modellerinden de kopar. Ona göre toplumsal düşünceler, bilinçten türemiş öznel fikirlerden ziyade bireylerin maddi yaşam koşulları tarafından belirlenen tarihsel-toplumsal üretim biçimlerinin yansımalarıdır. Bu anlamda Marx'ın *Alman İdeolojisi*'ndeki ünlü formülü "yaşamı belirleyen bilinç değil, bilinci belirleyen yaşamdır" ilkesi, din eleştirisini düşünsel bir eleştirinin ötesine taşıyarak maddi pratikle ilişkili bir zemine oturtur.[126] *Somut*/faal insana yönelen, yani insanı spekülatif bir eksende tanımlayan görüşleri reddeden Marx'a göre esas olan "insanların pratik gelişim süreçlerine ve pratik faaliyetlerine"[127] yönelmektir.

Marx, bu tarihsel ve teorik dönüşümle birlikte Feuerbach etkisindeki özsel din eleştirisinden uzaklaşarak, dinin insanın maddi üretim koşullarına dayanan tarihsel-toplumsal bir yansıma olduğunu savunmaya yönelir. *Alman İdeolojisi*'ndeki bu yönelimin ardından Marx'ın dine olan ilgisi büyük ölçüde azalır; din sadece belirli tarihsel koşullar altında belirleyici bir rol oynayabilecek kültürel/ideolojik bir alan olarak ele alınır. Buna rağmen Marx'ın dinle olan ilgisinde tamamen bir kopma görülmez. Löwiy'in de dikkat çektiği gibi özellikle *Kapital* ve *Grundrisse*'de dinin toplumsal işlevine dair göndermeler, kapitalizmin işleyiş biçiminin ortaya çıkışındaki rolüne dikkat çeker. Örneğin, Protestan

[124] Sarsılmak ifadesi ile bilincin yanılmasını kast ediyorum.

[125] Roisin Mc Donough, William Bluhm, Bo Gustafsson, Stuart Hall, Bob Lumley, Gregor Mc Lennon, Paul Q. Hirst, *İdeoloji Üzerine*, çev. Can Şahan, İstanbul: Kuram Yayınları, s.74.

[126] Karl Marx, Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi,* çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2013, s.35.

[127] Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, s.35.

etiğinin ilk birikim süreçlerine ivme kazandırdığına ve dinsel değerlerin iktisadi davranışlarla uyumlu hale geldiğine dikkat çeker. İngiliz Püritanizmi ve Hollanda Protestanlığı bağlamında din ve para kazanma arasındaki ilişki vurgulanır. Bu yönüyle Weber'in çok sonraları geliştireceği protestan ahlakı tezine öncülük eden bir bakış sunar. Marx'ın kapitalizm eleştirisi tarihsel süreçlerin yanı sıra dini dilin mecazlarına da başvurur. Löwiy'e göre Marx meta fetişizmini "gündelik hayatın dini" olarak betimler.[128] Marx, sermayeye yönelik eleştirisini Baal, Mammon ve Altın Buzağı gibi eski monoteist geleneklerin putperest imgeleriyle besler. Bu dini göndermeler, aslında, dinin kendisinden çok kapitalist ideolojinin mistifikasyon biçimlerini açığa çıkarmaya yöneliktir. Böylece din, Marx'ın geç dönem eserlerinde doğrudan bir inceleme konusu olmaktan çıkıp kapitalist yabancılaşmanın ve fetişizmin eleştirisinde simgesel bir işlev kazanır.

Marx'ın kapitalist üretim biçimlerine yönelttiği eleştiri ekonomik ilişkilerin teknik ya da bilimsel bir çözümlemesiyle sınır kalmaz; bu ilişkilerin simgesel ve ideolojik düzeydeki işleyişini de ifşa eder. Bu doğrultuda "meta fetişizmi" kavramı, kapitalist toplumda şeyler arasındaki ilişkilerin, insanlar arasındaki toplumsal ilişkilerin yerini aldığı mistifkasyon sürecini ifade eder. Marx'ın alt yapı-üst yapı kuramı uyarınca, din gibi ideolojik üst yapı kurumları, üretim ilişkilerinin doğrudan bir yansımasından ziyade onları meşrulaştıran, doğal ve kaçınılmaz gösteren bir yansıtma ve gizemlendirme aygıtı olarak işler. Bu anlamda Marx *Kapital I*'de metanın ilk başta sıradan bir şey gibi göründüğünü; fakat metanın analiz edildikten sonra metafiziksel inceliklerle ve teolojik kurnazlıklarla dolu tuhaf bir şey olduğunun altını çizer. Bu çerçevede meta fetişizminin, ekonomik bir yanılsamanın yanı sıra dini karakter taşıyan bir üst yapı fenomeni olduğu da görülür. Newmann'ın da dikkat çektiği gibi Marx'ın meta analizinde kullandığı kavramlar iktisadi bir mesele olmakla beraber teolojik çağrışımlar da taşır. Meta, kullanım değerinden soyutlanarak değişim değeriyle kutsallaştırılır; bu kutsallaştırma ise toplumsal ilişkilerin fetişistik biçimde görünmez kılınması anlamına gelir.[129] Böylece din, modern kapitalist toplumda görünüm değiştirse de üst yapının etkin taşıyıcılarından biri olarak varlığını sürdürür.

---

[128] Löwiy, "Din Halkın Afyonu mudur?" Demokratik Modernite, Düşünce ve Kuram Sayısı, Sayı: 18 (2016), s.61, 62.

[129] Saul Newmann, *Political Theology: A Critical Introduction*, s. 139.

Dinin *üst yapı* olarak olarak konumlandırılmasında temel sorun, onun "neyin" üst yapısı olarak işlev gördüğüdür. Marx'ın düşüncesinde bu soru, devlet ve toplumsal düzenin ideolojik yeniden üretimi bağlamında yanıt bulur. Marx'ın düşüncesinde bu soru, devlet ve toplumsal düzenin ideolojik yeniden üretimi bağlamında yanıt bulur. Din, devletin üstyapısal aygıtı olarak değerlendirildiğinde politik ve hukuki bir meşrulaştırma işlevi üstlenirken; toplumsal düzeyde kültürel ve sembolik bir formasyon olarak görünürlük kazanır. Toplumsal yaşamla kurduğu ilişki bağlamında din, iki düzeyde ortaya çıkar. Birincisi, tarihsel-toplumsal yaşamın bir formu olarak ikincisi ise bireysel düzlemde, duygusal ve psikolojik bir gereksinime karşılık olarak. Bu yönüyle din, Marx'ta kolektif anlamıyla birlikte öznel bilinç düzeyinde işleyen bir ideolojik yapı olarak teorileştirilir. Bu çerçevede bazı yorumcular, Marx'ın din ve devlet anlayışları arasında yapısal benzerlikler kurar. Nasıl ki Tanrı, bireyin özünü aşkın bir varlığa projekte etmesi sonucu ortaya çıkan yabancılaşma formuysa; devlet de benzer biçimde, bireylerin kolektif iradesinin aşkınlaştırılarak toplumsal otoriteye dönüştüğü ideolojik formdur.

Her iki durumda da öznenin kendi pratiğiyle yarattığı yapılar, dışsal ve üstün güçler olarak yeniden ona hükmeder. Bu bağlamda evren üzerindeki aşkınlığına benzer bir görünüm kazanır; ancak bu aşkınlık hem Tanrı hem de devlet için sadece görünüştedir. Marx'a göre bu yapılar gerçekte insanın toplumsal varoluşunun içkin ürünleridir.[130] Dolayısıyla Marx'ın din anlayışı teolojik dogmalarla birlikte devlet biçimleriyle de eleştirel bir düzlemde ilişkilidir. Bu ilişki Schmitt'in egemenlik teorisi ile karşılaştırıldığında daha da görünür hale gelir. Anımsayacak olursak Schmitt'in egemeni, istisna haline ilişkin bir şekilde tanımlayan politik teolojik formülasyonu, modern devleti hala teolojik aşkınlık kalıntılırıyla düşünürken Marx, bu yapıyı sekülerleştirilmiş ama ideolojik etkisi devam eden bir tahakküm biçimi olarak değerlendirir. Bu yönüyle din ve devlet Marx'ta, egemenliğin aşkın biçimlerine karşı geliştirilen içkin eleştirinin iki farklı cephesini oluşturur. Bu çerçeve Marx'ın alt-üst yapı ilişkisini yorumladığı tarihsel analizleriyle birleştiğinde daha da berraklaşır.

Kapitalizm öncesi toplumlarda yönetsel yasaların ekonomik yasalarla ilişkisi zayıf olsa da bu toplumlar, yine de bilinç düzeyinde bu ilişkiyi kavrayamadıkları için, dini ve

[130] Bu çıkarımlar, Bloch'un *Hıristiyanlıktaki Ateizm*, Althusser'in *İdeoloji* ve *Devletin İdeolojik Aygıtları* adlı eserlerinden hareketle yapılmıştır. Yanı sıra bu eserler, Agamben'in *Homo Sacer: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat* isimli çalışmasıyla karşılaştırmalı bir biçimde değerlendirilmiştir.

politik yapıları üst yapı olarak deneyimlerler. Marx'a göre üretim ilişkilerinin biçimlendirdiği maddi yaşam koşulları, bilinç üzerinde belirleyici olmasına rağmen; tarihsel olarak da bu bilinç, çoğu zaman ekonomik alt yapının gerisinden gelir. Bu gecikme, dinin ve hukukun bilinci belirleyen değil, saptıran yapılar olarak işlev görmesine neden olur. Bu noktada Marx'ın din eleştirisi kuramsal ve tarihsel olmasının yanı sıra psikolojik ve ideolojik bir yön taşıdığı da unutulmamalıdır. Psikolojik bir yönü bulunan din, bir yandan bireylerin maddi sıkıntılar karşısında sığındığı teselli kaynağı olurken öte yandan bu teselli, bireyi edilgenliğe mahkûm eden "aldatıcı bir mutluluk" formuna dönüşür:

> Dini, halkın bu aldatıcı mutluluğunu ortadan kaldırmak, halkın gerçek mutluluğunu istemektir. Onun durumu konusunda yanılsamalardan vazgeçmesini istemek, onun *yanılsamaları* gereksinen bir durumdan *vazgeçmesini* istemektir. Öyleyse, dinin eleştirisi, tohum olarak halesi din olan bu *gözyaşları vadisinin eleştirisi*dir.[131]

Bu nedenle din, Marx'a göre sadece ortadan kaldırılması gereken bir kurumsal yapı değil, aynı zamanda toplumsal bilinçle aşılması gereken bir yanılsamadır. Bu anlamda birden fazla boyuta sahip olan meşhur "din halkın afyonudur" ifadesi de dinin yok edilmesinden ziyade aşılması gerektiğine ilişkin olarak başka bir yönüyle karşımıza çıkar. Dolayısıyla Marx, dinin metafizik ya da bireysel ihtiyaçlardan ziyade toplumsal sömürü ilişkilerinden kaynaklandığını ileri sürerken aynı zamanda dinin, bu sömürünün üzerini ört bas eden ideolojik bir perde işlevi gördüğüne de dikkat çeker. Din, yoksulların acısını hafifleten "gözyaşları vadisi" estetiği sunarken, onları bu acının maddi nedenlerine karşı körleştirir. Bu anlamda din, bilinç ile maddi yaşam arasındaki ilişkinin kırıldığı, ideolojinin bilinci tersine çevirdiği bir düzlemde konumlanır. Bu ters çevrilmiş bilinç, insanların "gerçek mutluluğunu" görmesini engelleyen "aldatıcı mutluluğun" kendisidir. Bu noktada Marx'ın dinsel yabancılaşma kavramına yaptığı vurgu da anlam kazanır.

Dinsel yabancılaşma, bireyin bu dünyadaki gerçek maddi çelişkiler karşısında, kendi öznel deneyimini aşkın bir varlığa yönelterek anlamlandırmasıdır. Yani birey, toplumsal yaşamın gerçek sorunlarını çözmek yerine, bu sorunları Tanrısal bir düzlemde açıklayarak kendi yabancılaşmasını derinleştirir. Marx'ın da belirttiği üzere "din bu dünyanın manevi ıstırabıdır" yani bu dünyadaki gerçek acının ruhsal düzlemdeki yankısıdır. Bu yönüyle din, acıyı yatıştırmakla birlikte aynı zamanda o acının toplumsal

[131] Marx, Engels, *Din Üzerine*, s.35.

nedenlerine karşı bir mücadele arzusunun yerini alarak bireyi edilgenliğe mahkûm eder. Tam da bu sebeple, dinin ortadan kaldırılmasından ziyade bu dünyadaki ıstırabın kendisinin dönüştürülmesi gerektiği vurgulanır. Böylece dinin eleştirisi teolojik bir eleştiriyle beraber toplumsal dönüşümün zorunlu bir adımı olarak şekillenir: Dinin eleştirisi bu dünyanın eleştirisinin ön koşuludur.[132] Dolayısıyla dinsel yabancılaşmanın aşılmasında mesele sadece Tanrı değildir; insanın kendi gerçekliğine ve devrimci eyleme yönelmesidir. Bu çerçevede, Marx'ın "aldatıcı mutluluk" olarak nitelendirdiği dini bilinç, bireyin maddi dünyanın ıstırabına rıza göstermesine neden olmakla birlikte insanın eleştirel aklını da devre dışı bırakarak, onu düşünmeyen, sorgulamayan bir nesneye indirger. Bu noktada kutsal metinlerde geçen insanın akıl sahibi bir varlık olduğu şeklindeki ifadelere rağmen görmeyen, duymayan, düşünmeyen bir figüre dönüşmesinin vurgulanması dikkat çekicidir. Kuran'da yer alan "kalbiyle idrak edememek, gözüyle görememek, kulağıyla işitememek"[133] vurgusu, yanı sıra insanın akıl sahibi bir varlık olduğu, aklını kullanması[134] gerektiği muhtelif bağlamlarda ifade edilir. Aynı şekilde Kutsal Kitap'ta insanın aklını ışığında hareket etmesi, aklın kötülüğe karşı muhafaza eden bir boyutunun olması ya da putlara kutsallık atfedilmesi sonucu insanın tepkisiz bir nesne haline geldiği[135] vb. ifadelere sıkça yer verilir. Yani kutsal metinler sadece fiziksel duyuların değil, düşünsel yetilerin de felç olduğu bir bilinci tasvir ederler.

Marx'ın "ters çevrilmiş bilinç" kavramsallaştırması ile bu dinsel temsil arasında kurulan paralellik, bireyin hem ideolojiye hem de teolojik hakikate teslim olarak gerçek yaşamla bağının kopmasını imler. Bu anlamda, Marx için dinin eleştirisi, inanç sistemlerinin eleştirisiyle birlikte, insanın akıl yürütme kapasitesini de yeniden kazanması, eleştirel ve tarihsel özne olarak kendisini yeniden inşa edilmesidir. Dinin ideolojik etkisi altında kalan bilinç, sadece edilgenliğe sürüklenmez; aynı zamanda toplumsal eylemsizlik üretir. Kutsal metinlerdeki "akılsızlık" eleştirisi ile Marx'ın "ideolojinin bireyin bilinç kapasitesini tersine çevirdiği" düşüncesi bu bağlamda ortak bir zeminde buluşur. Her iki anlatı da insanın görünüşe aldanmadan, düşünme sorumluluğunu kuşanmasını gerektirir. Bu doğrultuda Marx için dinin ortadan kaldırılması kurumsal bir yapının tasfiyesiyle beraber, bireyin kendini ve toplumu

[132] Maurice Barbier, *Din ve Siyaset*, s.324.
[133] Kuran, A'raf-179.
[134] Bakara-44, Bakara-73 vb
[135] *Mezmurlar 119:169, Yeremya 9-10.*

kavrayış biçimini dönüştürmeyi hedefleyen daha köklü bir bilinç devrimidir. Dolayısıyla dinsel yabancılaşma, insanın kendi öz varoluşunu aşkın bir varlığa devretmesiyle ortaya çıkar ve bu durum, toplumsal ıstırabın ideolojik olarak bastırılmasının en rafine biçimlerinden birini temsil eder.

Marx'a göre gerçek kurtuluş, bireyin kendi maddi varoluşunu ve toplumsal ilişkilerini ideolojinin sisli havasından kurtararak kavrayabilmesiyle mümkündür. Buradaki temel mesele, insanların neye inandıklarından ziyade hangi koşullar altında inanmak zorunda kaldıklarıdır. Bu sebeple "aldatıcı mutluluğun" ortadan kaldırılması, doğrudan doğruya gerçek mutluluğun koşullarının yaratılmasıyla ilgilidir. Bu bağlam Marx'ın Feuerbach'ın din eleştirisini sınırlı bulmasının başka bir yönüdür. Feuerbach'ı da din-toplum ilişkisini göz ardı etmesi, antropolojik bir bakış ile dini, birey ile sınırlaması ve dinin toplumsal koşullara bağlı olarak açıklanışını üzerinde yeteri kadar durmaması ve en nihayetinde Feuerbach'ın 'sevgi' kavramı ekseninde dini dışlayışı noktasında eleştirir. Böyle bir bakış açısı dine çok yönlü yaklaşmaktan ziyade onu tek bir boyuttan ele almak anlamına gelir. Marx'a göre din de maddi koşullar ekseninde yani madde ve bilinç ilişkisi içinde açıklanmalıdır. Bu durum Alman İdeolojisi'nde şu satırlara konu olur:

> …
>
> Ahlak, din, metafizik ve ideolojinin diğer bütün çeşitleri ile bunlara karşılık gelen bilinç biçimleri, artık bağımsız görünümlerini yitirir. Onların bir tarihi, bir gelişim süreci yoktur; fakat insanlar maddi üretimlerini ve maddi temaslarını geliştirdikçe, kendi gerçek dünyalarının yanı sıra düşüncelerini ve düşüncelerinin ürünlerini de değiştirirler.[136]

Buradan hareketle Marx'ın düşüncesi, din eleştirisiyle birlikte bir "üretim ontolojisi" olarak da değerlendirilir. Etienne Balibar'ın saptadığı üzere Marx, *Alman İdeolojisi*'nde "bilinçli varlık" anlayışını geliştirirken üretimin, insanın var oluşuna biçim verdiğini ve insanın sadece kendisinde bir varlık (Sein) değil, aynı zamanda bilinçli bir özne olduğunu vurgular.[137] Bu bilinç, sadece kendisini *düşünmek* ile yetinmeyen tarihsel ve toplumsal süreçleri dönüştürme kapasitesine sahip kurucu bir etkinliktir. Birey, kendi tarihini ve toplumsal ilişkilerini üretim etkinliği aracılığıyla kurar; dolayısıyla bilinçli varlık, düşünsel özelliğe sahip olmakla birlikte maddi-pratik bir öznedir. Bu durum,

[136] Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, s.35.
[137] Balibar, *Marx*, s.50, 51.

dinsel yabancılaşmanın aşılmasını hem simgesel ve ideolojik düzlemlerde hem de üretim ilişkilerinin tarihsel dönüşümünü içeren maddi bir yeniden kuruluş süreci olarak kavramayı zorunlu kılar.[138]

1.2.3. Meta Fetişizmi

Üretim ilişkilerindeki tarihsel dönüşümü kavrayabilmek, daha önce de söz konusu olduğu üzere, bu ilişkilerin –yani metaların- taşıdığı ideolojik görünüşü de çözümlemeyi gerektirir. Marx *Kapital I*'in "Meta Fetişizmi ve Metanın Gizemi" adlı başlığında metayı, maddi bir nesne şeklinde tanımlamakla birlikte, görünüşte nötr bir biçimde dolaşıma giren; fakat gerçekte toplumsal ilişkilerin üzerini örten, kendi üretim koşullarını gizleyen mistik bir biçim olarak tarif eder. Meta fetişizmi olarak adlandırılan bu durum, maddi olanın aşkınlaştırılmasıyla teolojik bir yapı kazanır. İnsan emeğiyle üretilmiş bir nesne, kendi bağlamından koparılıp bağımsız bir güç gibi algılanır. Bu da, Marx'ın din eleştirisinde açığa çıkardığı yabancılaşmanın, seküler bir biçimde meta ilişkileri içinde yeniden üretildiğini gösterir. Ben bu noktada, çalışmamın gerekliliğine uygun olarak bir yorum ileri sürmek istiyorum. Lefort'un politika ve politik olan arasındaki ayrımı ile Assmann'ın görünen din ve görünmeyen din arasındaki ayrımı arasında bir parallelik olduğunu ileri sürüyorum ve Marx'ın meta analizini görünmeyen din ya da politik olan kategorisine ilişkin olarak kavrıyorum. Assmann'a göre görünen din, dini bayramlar ya da ayinler gibi dini faaliyetleri ve pratikleri içerir. Yani görünen din, somut faaliyetleri kapsar ve kurumsal bir hale gelebilir. Görünmeyen din ise dünyayı bütünselliği içinde kavramakla sorumludur; bireyin topluma ve dünyaya dair ilişkisinin belirlenmesi noktasında önemli bir yer edinir; kurumsallaşması ise söz konusu değildir.[139] Deyim yerindeyse görünmeyen din, varlığını hissettirir ama somut bir biçimde belirmez.

Charles Taylor'un da belirttiği üzere toplum sadece bireylerin eylemlerinin bir toplamı olarak kavranamaz; tersine onların eylemlerinden önce gelen ve eylemlerine yön veren bir anlam çerçevesi içinde şekillenir. Bu çerçeve, bireylerin dünyayı nasıl algıladığını belirleyen, onların düşünce ve davranışlarına yön veren kolektif bir toplumsal muhayyiledir. Toplumu var eden bu çerçeve, Taylor'a göre kaçınılmaz biçimde metafizik

[138] Balibar, *Marx.,* s.51.
[139] Daniel Steinmetz-Jenkins, "Jan Assmann ve Politik Olanın Teolojikleştirilmesi", s.126.

düzen taşır. Dolayısıyla politik olan, kurumsal ve görünür yapıların ötesinde, bu yapıların arkasında işleyen kültürel ve sembolik temsillerin ürünüdür. Bu anlamda politik olan politikanın sınırlandırmalarını belirleyen görünmeyen yapıları, yani temsilin arka planını kuran tahayyül dünyasını içerir.[140] İşte Marx'ın meta tahlili, bu iki düzlemin kesişiminde yer alır. Görünür olanın ardında gizlenen ama toplumsal işleyişe yön veren bir politik-teolojik görünüş biçimi olarak işlev görür. Böylece modern bilinç bir yandan kutsal figürler aracılığıyla diğer yandan sekülerleştirilmiş ama hala teolojik izler taşıyan yapılara yönelerek biçimlenir. Bu yapılar, daha önce de vurgulandığı gibi, dinin yanı sıra seküler modernitenin içinde işleyen ideolojik-teolojik süreklilikleri de görünür kılar. Belirli düşünürlerin[141] sekülerliğin teolojik izlerini taşıyan biçimlerine yönelik vurguları düşünüldüğünde, Marx'ın fetişizm eleştirisinin ekonomik tahlilerin yanı sıra eleştirel-politik-teolojik bir içerik taşıdığı da anlaşılır hale gelir. Bununla birlikte Marx'ın 'sosyal hiyeroglif' (social hieroglyph) olarak tanımladığı şey tabiatı gereği aslında, mistik ve metafiziksel olan kapitalist meta etrafına odaklanır.

John Milbank'ın çarpıcı bir biçimde ifade ettiği gibi bu terim, başlangıçta piktografik yazının iletişim amacıyla masum bir şekilde kullanıldığını ancak daha sonra sosyal hiyeroglif terimi, rahip sınıfınca tanrılar tarafından kendilerini insanlara açıklayan gizemli ilahi semboller olarak sahiplenilir. Yani meta bir tür hiyeroglif olarak belirir. Tam da bu sebeple meta bir dilemmaya sahiptir. O, yok edildikçe var olur. İnsanlar, metada vücuda gelen somutlaşan *değer*in sadece insani toplulukta varlığını devam ettiren iktidar eğilimleri anlamına geldiğini unuturlar. Dolayısıyla iktisadi anlamda bir yabancılaşma ortaya çıkar. Bu tip bir yabancılaşma, insanın meta ve metanın *değer*ine kutsallık atfetmesi yani metanın sanki kendinde bir güce sahip olması gibi anlaşılmasına ilişkindir.[142] Metanın ve 'değerin' gizemli karakteri görünmeyen din gibi ya da Lefortçu anlamıyla politik olan gibidir. Assmann ya da Lefort kullandığı terimlerle herhangi bir 'ideoloji' kritiği yapmamış olsalar da Marx'ta dinin ideolojik bir hakikat olarak kritize edilmesi, söz konusu bağlamlarda değerlendirilebilir. Yanı sıra reifikasyon yabancılaşmanın zıt bir yönünü temsil eder.[143] Şayet insan "öznel güçlerini şeylere

[140] Steinmetz-Jenkins, a.g.e., s.126.

[141] Newman, Schmitt, Agamben, Bloch, Taubes gibi.

[142] John Milbank, *Theology and Social Theory*, India: Blackwell Publishing, s.185.

[143] Marx, *1844 El Yazmaları*'nda dinin "tersine çevirlmiş bilinç" olduğunu belirtirken, onun insanın gerçek özüne ulaşamadığı koşullarda doğduğunu ifade eder. Bu nedenle din, bir yandan tarihsel bir bilinç formu olarak anlaşılabilirken diğer yandan bu tersine çevrilmişliğin yarattığı yanılsamanın bir parçasıdır. Bu

yansıtıyorsa o halde kontrol ettiklerinin ötesindeki süreçlerin salt nesneleri olarak da temsil edilir"[144] hale gelirler. Bu minvalde Georgy Lukács'ın reifikasyona yönelik görüşünü de anımsamak gerekir. Reifiasyon (şeyleşme) nesnelerin, toplumsal ilişkilerin, insani etkinliklerin insan yaratımı olmasına rağmen daha sonra insanın dışında ya da insanın üzerinde, insandan bağımsız birer varlık olarak kavranması anlamına gelir.

Lukács'a *History And Class Consiousness* adlı eserinde metanın bir bütün olarak evrensel bir kategori haline geldiği zaman kendi özünü yitirdiğini belirtir. Bu bağlamda meta ilişkilerince üretilen reifikasyon sadece, toplumun nesnel evrimi ve insanın ona karşı benimsediği duruş anlamında belirleyici bir önem kazanır. Fakat daha sonra meta, reifikasyonun dışavurduğu (expression) formlarda insani bilinç (men consiousness) için önemli olmaya başlar ve bu süreci anlama, sürecin yıkıcı etkilerine karşı isyan etme; dolayısıyla *yaratılan ikinci doğa*ya kölelikten kurtulma girişimleri bakımından hayati bir önem arz eder.[145] Lukács'ın aktardığı şekliyle Marx'ta meta, gizemli bir şeydir ki, metada insani emeğin toplumsal karakteri, emek ürününe damgalanan nesnel bir karakter olarak görünür. Çünkü üreticinin kendi emeğinin toplamıyla ilişkisi üreticiye bir meta olarak sunulur. Yani meta, emek ürünleri arasında sosyal ilişkilerde karşımıza çıkar. Emek ürününün meta haline gelmesi, duyularca algılanabilen ve aynı zamanda algılanmayan toplumsal/sosyal şeyler haline gelmesini nedeni tam anlamıyla budur.[146]

Lukács'ın kritiklerini de göz önüne aldığımıza, reifikasyon toplumsal/sosyal ilişkilerin doğasının anlaşılmasını engeller. Çünkü hem gerçeklik (realite) hem toplumsal ilişkiler hem de insanın kendisi salt bir nesnel varlık olarak kavranır. Bu durum Marx'taki anlamıyla bir tür *yanılsama*dır. Aynı nokta, semavi dinlerde, insanın kendi eliyle inşa ettiği putların (nesne) insan üzerinde tahakküm kurması yani kutsal olanın put olarak anlaşılması ve Tanrı'nın 'hakikatin' ters yüz edilmesinde de ortaya çıkar. Assmann'ın

bağlamda, Marx'ın meta fetişizmi kavramı, ekonomik ilişkilerle birlikte tıpkı din gibi toplumsal bilinçteki mistifikasyon süreçlerinde de işler. Timothy Bewes *Şeyleşme* adlı eserinin "Din Fetişizmi ve Meta Fetişizmi" adlı bölümünde, *şeyleşme*nin sadece bilinçteki bir yanılsama olmadığını aynı zamanda devamlı olan bir toplumsal endişe biçimi olarak modern kapitalizmde somutlaştığını vurgular. Dini Fetişizm ve meta fetişizmi arasında yapısal bir süreklilik olduğunu belirten Bewes, her ikisini de insanın kendi yarattığı yabancılaşmış yapılarla kurduğu yanılsamalı ilişkiler anlamına geldiğini ifade eder. Ancak *şeyleşme* süreci düşünsel olmasının yanı sıra maddi ve politik bir gerçekliktir. Bu nedenle dinin sunduğu teselli, şeyleşmiş sistemin ürettiği acının gerçek nedenlerini görünmez kılar. Bkz. Timothy Bewes, *Şeyleşme*, çev. Deniz Soysal, İstanbul, Metis Yayınları, 2020, s.180-183.

[144] Milbank, a.g.e., s.185.

[145] Georg Lukács, *History And Consiciousness,* çev. Rodney Livingstone, Merlin Press, 1967, s.86.

[146] Lukács, a.g.e., s.8

görünmeyen ve görünen din kavramlarından hareket edersek, insanın görünmeyen dinin doğasını ve aslında onun hakikatini bir kenara bırakıp, görünen dinin pratiklerine ve faaliyetlerine tapmak, insan ve put ilişkisi yani insan ve meta ilişkisi hatta insan ve metanın 'değeri' arasındaki ilişki gibidir. Yani *yanılsamaya* neden olan bir şeyin gerçek doğasının anlaşılmasının engellenmesidir. Tam bu yüzden insan için hem *görünür olan* hem de *görünmeyen* muğlak ve yanılsamalı bir hale gelir. Deyim yerindeyse bir şeyin 'gerçek doğasının' kavranmasını ört bas eden her şey *yanılsama* ile sonuçlanır.

Marx'a göre emek ürünü, meta olarak üretilmeye başladığı andan itibaren emek ürününün ve meta üretiminin ayrılmaz bir parçası haline gelen şey meta fetişizmidir.[147] Metalar dolaşıma girdikten sonra metalara biçilen 'değer' sanki metanın özünde var olan bir nitelik gibi görünmeye başlar. Bu sebeple değer ve toplumsal nitelik birbirinden ayrılmaz hale gelir. Metanın fetişizminin en temel özelliği üretici ve emek ürünü arasındaki bağın doğrudan kurulan bir bağ olmaktan ürünler arası bir toplumsal ilişkiye dönüşmesidir. Yani üretici ve emek ürünü arasındaki ilişki dolaylı bir yola sevk edilir. Daha basit bir ifadeyle üretim ilişkilerinin yeri, metalar arası ilişkilere bırakılır. Bu tıpkı dindeki bir takım nesnelere kutsallık atfetmek, onların doğaüstü güçlere sahip olduğuna inanmak yani dini nesneyi fetiş hale getirmek gibidir. Metalar evreninde de insani emeğin bir sonucu olan ürünler meta olarak üretilmeye başladığı andan itibaren emek ürününün ayrılmaz bir parçası olarak fetişleşmeyi doğurur. Bununla birlikte kapitalist için metanın kullanım değeri, metanın hakiki değerinden ziyade onun değişim değeri ön plandadır. Her üç durumu ele aldığımızda da (meta, reifikasyon, fetişleşme) dini yanılsama ve ekonomik yanılsama arasında bir paralellik olduğu görülür.

Ekonomik ve dinsel yanılsamanın aynı yapısal düzlemde buluşması, Marx'ın ideoloji eleştirisinin merkezinde yer alır. İnsan aklının evrensel ve aşkın varlıklar tahayyül ederek onlara nedensel güçler atfetmesi sadece dini değil; aynı zamanda ekonomik ilişkileri de mistikleştiren bir süreçtir. Milbank'in bu bağlamda dikkat çketiği gibi, Marx'ta ekonomik yanılsama, dini yanılsamaya paralel olmasının yanı sıra onun içkin bir türevi olarak da anlaşılır. Ekonomik yanılsama, bizzat dinsel yanılsamanın dünyevileşmiş ve maddi biçime bürünmüş versiyonudur.[148] Başka bir deyişle ekonomik ilişkiler, dinsel tahayyülün sekülerleşmiş formları olarak iş görür. Bu nedenle Marx'a

[147] Karl Marx, *Kapital I*, çev. Mehmet Selik, Nasil Atılgan, İstanbul: Yordam Kitap, 2010,s.83.
[148] Milbank, *Theology and Social Theory*, s.185.

göre dinsel yanılsama, ancak ekonomik yanılsamanın ortadan kaldırılmasıyla birlikte çözülebilecek bir yapıdır.

Dinsel olan, ekonomik projeksiyonla meydana gelir; yani toplumsal koşulların soyut bir biçimde evrensel ilkelere atfedilmesiyle ortaya çıkar. Dolayısıyla ekonomik yanılsamanın çözülmesi üretim ilişkileriyle birlikte kutsal tasavvurların da ideolojik temelini sarsar. Bununla birlikte Marx'ın özellikle mesafe koyduğu bir alan da Tanrı'nın doğasına ilişkin tartışmalardır. Ortodoks teolojinin Tanrı'yı tamamen *aşkın* tüm varlığa dışsal ve nedensel gücün kaynağı olarak tanımladığı yön, Marx'ın ilgisini çekmemiştir. Onun ilgi alanı, aşkınlık meselesinden ziyade bu Tanrı imgesinin toplumsal yapılarla nasıl işlediği ve hangi maddi ilişkiler aracılığıyla meşruiyet kazandığıdır. Bu bağlamda Milbank'in isabetli bir biçimde vurguladığı gibi, Marx için Tanrı asla evrenin dışında konumlanan bir yaratıcı değildir; tam tersine "Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın Tanrı'sı bu dünyada, devletin ve sivil toplumun güç temsilcisi olarak iş başındadır."[149] Dolayısıyla temel mesele, Tanrı'nın aşkın varlığından ziyade onun dünyevi etkisinin toplumsal biçimlerde nasıl yeniden üretildiğidir.[150] Marx, insanın, dinsel yanılsamaya nasıl maruz kaldığını konu edinir ve bu tip bir yanılsamanın kendisini, dinsel içkinliğin bir varyantı olan hümanist/pozitivist olan meta-anlatıda açığa çıkarmasına dikkat çeker.[151] Bu anlamda Zizék'in "teoloji ihtimalinin ancak tam bir materyalist hamle sayesinde ortaya çıktığı" şeklindeki önermesi belirginleşir.[152]

Zizék'in bu ifadesi, dinin ya da teolojik tahayyülün ancak kendi maddi-tarihsel zemininden koparılmadan, yani gerçek toplumsal antagonizmalarla yüzleşilerek anlaşılabileceğini ima eder. Marx'ın din eleştirisi tam da bu yöndedir. Yani teolojik figürlerin aşkın varlıklardan ziyade toplumsal üretim ilişkileri içinde şekillenen ideolojik formlar olarak kavranması gerekir. Zizék için teolojiyle yüzleşmenin radikal biçimi, onu sekülerleştirmekten ziyade materyalist eleştiri yoluyla yeniden konumlandırmak ve içkin çatışmalara maruz bırakmaktır. Bu anlamda Marx'ın Tanrı'ya yönelik ilgisizliği, Tanrı'nın yokluğuna ilişkin bir biçimde ortaya çıkmaz; fakat Tanrı'nın maddi dünyadaki

---

[149] Milbank, a.g.e., s.185.

[150] Bu durumun en net olarak ortaya çıktığı yer *Yahudi Sorunu*'dur. Marx *Yahudi Sorunu*'nda Yahudiliğin aşkın Tanrı'sı ile uğraşmaz. O, özellikle söz konusu eserin ikinci kısmında, para kritiği üzerinden Yahudiliği ve Yahudi'yi yani temsil edenleri ele alır. Bir adım daha öteye gidersek, belki de Marx Yahudiliğin nasıl temsil edilmemesi gerektiğini belirli eleştiriler üzerinden anlatır.

[151] Milbank, a.g.e., s.185.

[152] Roland Boer, *Cennetin Eleştirisi*, çev. Melih Pakdemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013, s.524.

ideolojik işlevine dair radikal bir müdahale olarak okunmalıdır. Bu müdahale, klasik ateizmin tekrarı ile birlikte post-teolojik bir eleştiri olarak da belirir.

Mark Taylor a-teoloji kavramına ilişkin olarak, modern düşünceyi, dilin dışındaki sabit bir gerçekliğe ulaşmanın imkânsızlığı üzerinden okur. Bu durum, kutsal/profan, ışık/karanlık, zihin/madde, anlam/saçma, aşkın/içkin gibi tüm metafizik ikiliklerin dekonstrüksiyonunu olanaklı kılar. Taylor'ın a-teolojisi ne Tanrı'yı olumlayan teistik bir söyleme ne de Tanrı'yı tümden dışlayan klasik ateizme yer verir; aslında heretik bir karaktere sahip olan a-teoloji, Tanrı'nın anlamını dilsel ve tarihsel ağlar içinde yeniden düşünmeye çağırır. Raschke ise dekonstrüksiyonu, bir anti-teoloji Tanrı'nın ölümü düşüncesinin yazıya dökülmesi olarak ifade eder. Yani Tanrı'nın varlığını yapısal olarak dışlayan bir yazı teolojisi olarak tanımlar.[153] Bu yaklaşımlar, Tanrı'nın yokluğnu mutlak bir hiçlik olarak kavramaktan ziyade onun tarihsel hatta ideolojik işlevinin çözülmesi olarak değerlendirir. Dolayısıyla Marx'ta Tanrı'nın aşkın bir varlık olarak kavranması değil, tarihsel olarak kurulan bir ideolojik biçim olarak ele alınması, bu post-modern ateolojik şekillerle yapısal bir paralellik taşır. Teoloji, bu müdahale sayesinde ilk kez gerçek anlamda tarihsel bir soruya dönüşür. Bu çervevede Althusser'in ideoloji kuramı, Marx'ın din eleştirisinin aşkınlık yerine maddi pratiklerin alanına yerleştiren yapısal bir teorik arka plan sunar.

Althusser'e göre ideoloji, bireyleri kendi varoluş koşullarıyla hayali bir özdeşliğe sokan içkin bir aygıttır. Din ise bu ideolojik yapıların en köklü ve kurumsallaşmış biçimidir.[154] Dolayısıyla Marx'ın ateist politik-teolojisi, teolojik söylemin içini boşaltmaktan ziyade onu, maddi tarihsel üretim koşullarında işleyen bir bilinç biçimi olarak ifşa etmektir. Bu, Tanrı'nın yokluğunu hatta ölümünü ilan etmek değil; daha ziyade Tanrı figürünün hangi toplumsal mekanizmalarda yeniden üretildiğini göstermektir. Daha önce de söz konusu olduğu üzere Badio, bu materyalist müdahaleyi "hakikat olayı" ve "sadakat" kavramlarıyla radikalleştirir. Badio için teolojik olanı düşünmenin tek yolu, onu, aşkın bir kaynağa dayandırmak yerine, tarihin içinden yükselen bir olay biçiminde kurmaktır. Badio'da bu durum Pavlus figüründe cisimleşir; Tanrı'nın yokluğuna rağmen devrimci bir sadakatin mümkünlüğüne dikkat çekilir. Marx'ın ateistik politik-teolojisi benzer biçimde, proletaryayı kurtuluşun mesiyanik

[153] Recep Alpyağıl, *Derrida'dan Caputo'ya Dekonstrüksiyon ve Din*, s.140, 141.
[154] Althusser, Devletin İdeolojik Aygıtları, İstanbul, İthaki Yayınları, 2006, s.45.

taşıyıcısı olarak konumlandırırken, bu sadakati göksel buyrukların yerine maddi çatışmanın içkin bir ürünü olarak değerlendirir. Böylece teoloji, ne geleneksel dinin dogmatik alanına ne de sekülerliğin boşluğuna sıkışır; tam aksine, materyalist bir hakikat olarak tarihsel mücadelelerin içinde yeniden kurulur.

Bu kuramsal çerçeve Marx'ın erken dönem yazılarında, insanın ve toplumun maddi varlık koşullarını önceleyen yaklaşımıyla da örtüşmektedir. Teolojik ya da metafizik açıklamalar, insanı ve toplumu kavramak bakımından yetersizdir; esas olan, biretin maddi koşullar içinde nasıl varlık kazandığıdır. Marx'ın *1844 El Yazmaları*'nda dile getirdiği üzere "doğanın ve insanın dışında konumlanan yabancı bir varlık fikri" insanın özgün etkinliğini ve toplumsal varoluşunu kavramada engel teşkil eder.[155]

İnsan odaklı düşünsel çabalar, idealizme düşmeksizin maddi varlık temellerine yaslanmalıdır. Özgürlük ve insanlaşma süreci ancak toplumsal, ekonomik ve tarihsel koşullar içinde gerçekleşebilir.[156] Dinsel yabancılaşmanın *aşılması* da maddi varoluş koşullarının görünür kılınmasıyla mümkündür. Toplumun ve bireyin üretim ilişkileri çerçevesinde, nasıl şekillendiği açıklığa kavuşturulmalıdır. Marx'ta idealizm ve spekülatif teolojiye karşıt olarak, tarihsel hareketin ürünü olan insanın özgül etkinliği merkeze yerleştirilir.[157] Öyle ki toplumu meydana getiren yapılar da ancak maddi temeller üzerinden kavranabilir hale gelir. Bu değerlendirmeler, insan varoluşunun temelini doğaüstü kaynaklarda aramak yerine, üretim faaliyetleri ve özgül etkinlik süreçlerine yönelmeyi vurgular. Çünkü *insani etkinliğin yabancılaşması* bireysel bir kırılmayla birlikte toplumsal yabancılaşmanın da yeniden üretimidir. Bu nedenle, insanın dinsel yabancılaşmaya maruz kalmaması için maddi varlık koşullarının görünür kılınması zorunludur. Marx'ta dinin maddi temeline işaret edilme çabası, idealist ve spekülatif açıklamaların gölgesinde kalan toplumsal gerçekliği aydınlatma arzusudur. İnsanı ve toplumu, dinsel dogmalara ya da mitik yaratılış anlatılarına ilişkin olarak ifade etme anlayışı geri planda bırakılarak; özgül üretim süreçlerinin ve tarihsel emek etkinliğinin sonucu olarak kavramak gerekir. Aksi takdirde, idealizmin soyutlamaları içinde *somut* toplumsal ilişkiler silikleşir ve maddi gerçekliğin politik-teolojik dönüşümü başarıya

[155] Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları, 2015, s. 184.
[156] Bu husus Lenin'in belirttiği üzere Marx'ın dinin idealizm ile olan birlikteliğini kati bir dille reddetmesine ilişkindir. Bkz. Lenin, *Din ve Devrim*, s.180.
[157] Marx, *1844 El Yazmaları*, s.41.

ulaşamaz.

İnsanın ve toplumun faal etkinlikleri, onların tarihsel varlık koşullarını açıklığa kavuşturmak için düşünsel soyutlamalara başvuran yaklaşımlar yerine, doğrudan maddi pratiklere ve toplumsam üretim ilişkilerine odaklanmayı gerektirir. Gerçekliğin temelleri, *aşkın* kategoriler yerine toplumsal pratikler ve maddi ürerim süreçleri üzerinden kavranmalıdır. Marx için esas olan, bireyin, tarihsel-toplumsal bağlam içerisindeki üretici konumu ve bu konumun yarattığı maddi ilişkilerin serimlenmesidir. Maddi yaşam koşullarını görünür kılmak, kuramsal bir yönelimin yanı sıra, ideolojik örtülerin dağıtılmasını hedefleyen politik bir müdahaledir. Kavramsal soyutlamalara dayalı her yaklaşım, toplumsal ilişkileri silikleştirme riskini taşır ve tarihsel dönüşümün önünü tıkar. Bu yönelim Marx'ın din eleştirisinin sadece metafizik düşünce biçimlerine dönük olmadığını gösterir. Tanrı düşüncesinin, politik ve kurumsal düzlemdeki işlevselliği, Marx'ın eleştirel ilgisinin merkezindedir. Özellikle Hıristiyanlığın tarihsel olarak devlet yapısıyla kurduğu bağ, eşitsizliklerin sürekliliğini sağlayan bir düzenek olarak işler. Devlet ve din ikilisi bakımından *Yahudi Sorunu* adlı metin, bu bağlamın açık bir çözümlenmesini sunar. Marx'a göre:

> Devlet bir engelden, insan o engelden gerçekten kurtulmaksızın kurtulabilir; insan özgür bir insan olmaksızın, devlet özgür bir devlet olabilir.[158]

Devletin dinsel yapılardan arındırılması, bireysel özgürleşmenin ön koşulu olarak düşünülür. Yurttaşlık, ancak bireyin tarihsel etkinliğine dayanan maddi bir toplumsal yapı içinde geçerlilik kazanabilir. Ancak Marx, bu biçimsel dönüşümün sınırlarını da açıkça ortaya koyar: Devletin kendisini dinden kurtarması, toplumun din karşısında özgürleştiği anlamına gelmez. Laik bir devlet yapısı altında din, bireyin özel alanında varlığını sürdürdüğü sürece, özgürlük sadece politik bir form olarak kalır. Gerçekte kurtuluş, bireyin dinsel yabancılaşmadan ve ideolojik biçimlerden arınarak kendi maddi-toplumsal etkinliğimi tarihsel bir özne olarak inşa edebilmesidir. Bu nedenle özgürlük, dışsal bir yapısal dönüşümle sınırlanamaz; ancak insanın kendi yaşam koşulları üzerindeki etkinliğini yeniden kurmasıyla tarihsel bir gerçekliğe kavuşur. Bu müdahale şekli, özgürlük kavramının politik biçimlerinin yanı sıra bireyin kendi varlık koşulları üzerindeki etkinliğiyle birlikte ortaya çıkar. Dolayısıyla *Yahudi Sorunu*'nun öne çıkan

[158] Karl Marx, *Yahudi Sorunu*, çev. Sol Yayınları Kurulu, Ankara: Sol Yayınları, 2014, s.37.

temaları arasında yer alan laik devlet tartışmasında, laik devlet yapılarının tesis edilmesi, bireysel özgürleşme açısından sadece bir ön aşamayı oluşturur. Esas mesele, bireyin dinsel yabancılaşmadan ve ona eşlik eden ideolojik biçimlerden sıyrılarak tarihsel özneleşme sürecine katılabilmesidir. *Yahudi Sorunu* metni tam da bu teorik ayrımı, somut-politik bir bağlamda test eder.

1.2.4. Dünyevi Kurtuluşun Ölçütleri

Marx *Yahudi Sorunu* metninde dönemin politik bağlamında Yahudilerin yurttaşlık statüsünü tartışırken, bu sorunun merkezine Hıristiyan devlet anlayışını yerleştirir. Marx'a göre Yahudilerin politik olarak özgürleşebilmeleri, devleti şekillendiren dinsel ideolojinin çözülmesiyle mümkündür. Bu çözülme, devletin, tarihsel olarak dinsel temsillerle kurduğu yapısal ilişkinin çözülmesiyle anlam kazanır. İnsan, kendi içinde dini olandan bütünüyle sıyrılamasa da; özgürleşme yönünde ilerleyen politik bir yapı, dinin kurumsal ve ideolojik biçimlerinden uzak durmak zorundadır. Devletin, dinsel biçimlerden arındırılması, bireyin özgürleşmesinin zeminini oluşturabilir. Fakat eşit yurttaşlık, ancak bu tarihsel-ideolojik çözülmeye maddi-toplumsal bir dönüşüm eşlik ettiğinde somutlaşır. Bu noktada Marx, dinin etkisinin yanı sıra, özel mülkiyete dayalı sivil toplum yapısının da eşitsizliğin yeniden üretiminde üstlendiği rolü vurgular. Özgür devletler, hukuki düzeyde eşitlik sağlasa da (*Yahudi Sorunu*'nda ABD örneği verilir) servet, kültür ve üretim araçlarına erişim farklılıkları gerçek anlamda eşitliği engellemeye devam eder. Bu doğrultu'da Marx *1844 El Yazmaları*'nda devlet vasıtasıyla yurttaşların hukuken bir tür eşitlik elde edebileceğini ancak gerçek anlamda, servet, kültür ve üretim araçlarına erişim farklılıklarının eşitliği engellemeye devam edeceğini belirtir.[159] Bu nedenle Marx'ın özgürlük anlayışı –*Yahudi Sorunu*'na ilişkin olarak- sadece dinsel formların reddi ya da sekülerleşmiş devlet yapılarının tesisiyle açıklanmaz, aynı zamanda Tanrı figürünün tarihsel-toplumsal temsilinden, kutsallığın egemenlik biçimleri içindeki yeniden üretiminden ve bireyin bu yapılarla kurduğu ideolojik ilişkisinden kopuşu içeren doğrudan politik-teolojik bir sorunsallaşma içinde kavranmalıdır.

Bu kuramsal perspektiften bakıldığında dini inanç sistemlerinin zamanla, doktriner formlara bürünüp ideolojik aygıtlar haline gelmesi, Marx'ın din eleştirisinin başka bir

[159] Marx, *1844 El Yazmaları*, s.37.

boyutunu sunar ve özellikle Hıristiyanlığın tarihsel dönüşümü üzerinden daha açık bir hale gelir. Yani Marx'ın din eleştirisi, Hıristiyanlığın kurumsallaştığı ve iktidar ilişkileriyle nasıl eklemlendiğiyle ayrıca ilgilidir. Nitekim Marx'ın Hıristiyanlığa –ve daha genel olarak Komünist düşüncenin kuramsal din eleştirisine- yönelttiği eleştiriler, tarihsel ve sınıfsal bağlamda beş temel noktaya yoğunlaşır. Bu noktalar, *İsa ve Marx* adlı eserde sistematik bir biçimde sunulur.

Birincisi, Hıristiyanlığın yirmi yüzyılı aşkın bir tarihe sahip olmasına rağmen toplumsal adaletisizliklere çözüm üretememesi ve eşitsizlikleri kutsala düzene içkinmiş gibi sunmasıdır. İkincisi, *İncil*'de yoksulun ve yoksulluğun defalarca yüceltilmesine karşın (çünkü İsa bir yoksuldur) kurumsal Hıristiyanlığın tarihsel olarak yoksulluk karşıtı bir tutum geliştirememiş olmamasıdır. Bu anlamda kilise, tarihsel süreç içerisinde, çoğunlukla egemen politik ve ekonomik yapıların destekçisi konumuna yerleşerek, böylece iktidar ilişkilerinin meşruiyet zeminini dinsel söylem aracılığıyla güçlendirmiştir. Bu durum, dinsel kurumların sadece toplumsal eşitsizlik karşısında pasif kalmadığını aynı zamanda eşitsizliğin kutsallaştırılması sürecine aktif bir şekilde katıldığını gösterir. Bu doğrultuda Marx'ın eleştirisi, dinin, ekonomik tahakküm karşısındaki suskunluğunu aşarak onun bu tahakkümün yeniden üretimindeki, ideolojik rolünü de açığa çıkarır. Üçüncüsü, Hıristiyanlığın söylem-eylem meselesine ilişkin olarak sergilediği tutarsızlıktır ki bu husus, Marxist kuramda önemli bir eleştiri noktasıdır.

Marxist gelenek, teori ve pratiğin birliğini savunurken, Hıristiyanlık söylem düzeyinde adaleti, eşitliği ve yoksullardan yana olmayı savunsa da tarihsel pratiği bu ideallerle sıklıkla aykırı düşmüştür. Dördüncü olarak, komünizmin materyalist dünya görüşü ile Hıristiyanlığın metafizik temelli dogmaları arasında ontolojik bir kopuşun söz konusu olmasıdır. Bu bağlamda komünizm, teolojik inançların yanı sıra bu inançların bireyci biçimde içkinleştirilerek toplumsal praksisten soyutlanmasına da karşıdır. Beşinci olarak ise Hıristiyanlığın tarihsel gelişimi içerisinde tinsele indirgenerek, inancın toplumsal dönüşüm yaratacak kolektif bir *praksis* olmaktan çıkarak bireysel içsel bir deneyime dönüşmesidir. Bu dönüşüm, Hıristiyanlığın özgün mesajının -ezilenlerin kurtuluş fikrinin- boşaltılmasına ve etkinsizleştirilmesine yol açar. Bu nedenle komünist gelenek, Hıristiyanlığın tarihsel pratiği ile teolojik söylemi arasında ciddi bir çelişki olduğunu vurgular. Söz konusu çelişki, inancın toplumsal *praksis* kapasitesini yitirerek bireysel ve tinselleştirilmiş bir yaşama indirgenmesiyle daha da derinleşir.

Hıristiyanlığın tarihsel süreç içerisinde, *praksis* kapasitesini yitirerek bireysel ve tinselleşmiş bir yaşam formuna dönüşmesi, teolojik bir yozlaşmanın yanı sıra maddi-toplumsal eşitsizliklerin meşrulaştırılmasına neden olur. Bu tür bir dönüşüm, inancın özgün tarihsel mesajını -ezilenlerin kurtuluş umudunu- silikleştirir; dolayısıyla komünist gelenek, metafizik bir eleştiriyle sınırlı kalmaksızın bu tinselleşmiş yaşam anlayışının, tarihsel ve toplumsal sonuçlarını da mercek altına alır. Hıristiyanlığın tarih içerisindeki bu ideolojik işlevini sorgulamak da bizi doğrudan Marx'ın tarih anlayışına götürür. Marx, dini üretim tarzının bir türevi olarak *üst yapı* içerisinde değerlendirmesi dinin tarihsel-toplumsal mücadelelerde aktif bir ideolojik işlev gördüğüne ve egemenlik ilişkilerinin meşrulaştırılmasına da işaret eder. Bu nedenle Hıristiyanlığın özünde barındırdığı mesajın, materyalist ilkelere nasıl eklemlenebileceği sorusu, Marx'ın tarihsel materyalizmiyle birlikte daha da açıklık kazanır. İsa Mesih'in beden alması, Tanrısal olanın aşkın bir boyutta değil, tarihsel-toplumsal bir zeminde belirişini temsil eder. Tanrı soyut bir varlık olarak dünyadan el etek çekmekten ziyade bilakis somut yaşam alanına müdahil olmaya çağrılır. Bu nedenle, *İncil*'in bütünsel mesajı, klasik anlamda, dini olmanın ötesinde politik bir tarihsellik içerisinde yorumlanabilir.[160]

Bu yaklaşım, Marx'ın tarihi "sınıf mücadelelerin tarihi" olarak kavramsallaştırmasıyla kuramsal bir paralellik içerisindedir. Çünkü Marx'a göre tarih sadece bireylerin düşünsel gelişimleri ya da ahlaki ilerlemelerinden ibaret değildir; tarihsel süreç, üretici güçler ve üretim ilişkileri arasındaki çelişkilerin somutlaştığı sınıf çatışmaları üzerinden ilerler. Bu çatışmalar, tarihin itici gücünü oluşturur. Marx, bu noktada, özellikle Stirner gibi bireyci-idealist yaklaşımlara karşı çıkar; çünkü Stirner, tarihi bireyin öz-bilinci ve egoizmi üzerinden okur ve toplumsal yapıların kurucu etkisini göz ardı eder. Nitekim *Alman İdeolojisi*'nde Stirner'ın "tekil birey" merkezli tarih anlayışı, materyalist tarih tasarımına karşı bir idealist sapma olarak konumlandırılır.

Marx'a ve Engels'e göre Stirner, bireysel bilinçle tarihsel dönüşüm arasında kurduğu doğrusal ilişkiyle, tarihsel süreci toplumsal üretim ilişkilerinden soyutlar. Bu çerçevede, Stirner'ın "tarihi, teolojinin tarihi"[161] şeklinde değerlendiren önermesi, tarihin

[160] Jacques Ellul, *İsa ve Marx*, çev. Ali Toprak, İstanbul: KarşıKarşı Yayınları, 2010, s.13, 14, 15.

[161] Stirner için tarih teolojinin tarihi ile özdeşleşir. Bkz. Vefa Saygın Öğütle, "Ateizm, Mesihçilik ve Marxçı Realizm: Kendinde-Gerici Ya da Kendinde-Devrimci Herhangi Bir Dinsel İnanç Var mıdır?", Karl Marx, *Doğu Batı*, C.14., S. 55 (2010-11), s.194-207.

özünde, aşkın ideallerin ve soyut kutsalların ardışık egemenliğiyle biçimlendiği yönündeki eleştirisini yansıtır. Daha önce de söz konusu olduğu üzere Stirner, insanlık tarihini, bir kutsalı yıkıp yerine başka bir kutsalı koyma tarihi olarak değerlendirir. Yani Stirner seküler politikanın teolojik dürtülerine dikkat çekerek, sekülerleşme sürecinde dinin etkisinin azalmasında sonra bu kez, Tanrı'nın yerine geçen halk, devlet, insan hakları gibi seküler kutsalların ortaya çıktığını belirtir. Buna karşılık Marx özgürlüğü, tarihsel ve sınıfsal bağlamıyla düşünerek *aşkınlığ*ı yıkma girişiminde bulunur; ama bu defa onun yerine tarihsel materyalizmi koyar. Bu nedenlelerden ötürü *İncil*'in "politik bir tarih" olarak okunması önerisi dinsel anlatıların da maddi çelişkiler üzerinden yeniden yorumlanabileceğini gösterir. Böylece Marx'ın tarih anlayışıyla *İncil*'in politik bir anlatı olarak yeniden değerlendirilmesi arasında teorik bir akrabalık bulunduğu söylenebilir.

Bu noktada Hıristiyanlığın bir *beden teolojisi*ne sahip olması; yani Tanrı'nın insan bedeninde cisimleşmesi, metafiziksel bir dogmayla birlikte bedensel ve gündelik yaşam ile uyumlu bir tarih anlayışının da izini taşır. Ancak tarihsel süreç içerisinde, Hıristiyanlığın tinselleşerek soyut bir ruhsallığa evrilmesi, bu *beden teolojisi*nin reddi anlamına gelir. Yani vahyin özü, dinsel tinsellik tarafından işgal edilir.[162] Bu durum da, tarihsel pratikten soyutlanmış bir dinsel deneyim hali demektir. Bu tip bir tinselleşmiş ya da din anlayışı, bir bakıma, Marx'ın da eleştirdiği biçimiyle teolojinin tarihsel-toplumsal işlevini göz ardı eden bir soyutlamaya dönüşür. Bu çerçevede Hannah Arendt'in felsefenin, teolojinin aracı haline geldiği çağlara ilişkin teşhisleri hatırlanmalıdır.

Arendt, *Zihin Yaşamı* adlı eserinde, tefekkür/temaşa yaşamını aktif yaşamla karşılaştırarak değerlendirir. Ona göre tefekkür zahmetsiz, içe dönük, inzivaya çeiklmiş bir yaşam biçimi olup, aktif yaşamın sorumluluğundan ve dünyeviliğinden kaçışı barındırır. Bu yönüyle Hıristiyan gelenek içinde tefekkür, bir tür "meditasyon" biçiminde, zihnin hakikate ulaşmak için kendisini zorlaması yerine, kolaycı sezgilere sığınması ve gelecekteki kurtuluş beklentisiyle yetinmesi anlamına gelir. Oysa aktif yaşam, dünyaya dâhil olmak, kamusal sorumluluk almak ve dünyevi varoluşun bilinciyle hareket etmektir.[163] Bu noktada da Marx'ın maddi tarihsellik vurgusu ile beden teolojisinin dünyevi yönelimi arasında örtük bir parallelik bulunur: Her ikisi de aşkın olanı dünyevi olanda, toplumsal yaşamın içkinliğinde arar. Böylece seküler bir politik-teoloji olarak

[162] Ellul*, İsa ve Marx*, s.15.
[163] Hannah Arendt, *Zihin Yaşamı*, çev. İsmail Ilgar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018, s.25.

Marx'ın tarihsel materyalizmi, aşkınlığa değil; tarihe beden üzerinden müdahale eden bir *praksis* olarak şekillenir.

Marx'a göre din, maddi dünyanın çelişkilerinden doğar ve bu çelişkileri görünmez kılan bir bilinç biçimi olarak işlev görür. Dolayısıyla din eleştirisinde amaç, dogmatik inanç sistemlerini hedef almakla birlikte bu sistemlerin üretim ilişkileriyle kurduğu bağı veya dini bilincin, maddi-toplumsal koşullar içinde nasıl ve yeniden üretildiğine yönelik bağı çözümlemektir. Bu anlamda Marx'ın tarihsel materyalizmi, kurtuluşu aşkın bir âlemde aramak yerine, maddi üretim süreçlerine ve toplumsal mücadelelere yöneltir. Teolojik aşkınlığa dair eleştirel yönelimler, bu materyalist düzlemde, Marx'ın din anlayışının temel taşlarından biri olarak işlev görür. Tarihsel ve *içkin* kurtluş anlayışının modern seküler düşünürler ile sınırlamak mümkün değildir. Özellikle peygamber figürleri, yaşadıkları dönemin tarihsel-toplumsal çelişkleri karşısında, müdahaleci eylemden yana olarak, bulundukları toplumun dokusunda radikal değişiklikler gerçekleştirmişlerdir. Bu bağlamda peygamberlerin tarihsel misyonu, ilahi bir mesajın taşıyıcılığının yanı sıra kendi çağlarının yapısal çelişkilerine müdahil olan figürler olarak da anlaşılabilir. Özellikle İsa figürü, erken dönem Hıristiyanlıkta, yoksulların, ezilenlerin ve mülksüzlerin kurtuluşunu önceleyen tarihsel bir adalet anlayışını temsil eder. Bu nedenle bazı Hıristiyan teologlar ve düşünürler, Marxist kurtuluş söyleminin *İncil*'in özsel mesajında mevcut olan dünyevi eşitlik fikrinin seküler bir düzlemde yeniden ifadesi olduğunu ileri sürerler.[164] Benzer şekilde Bloch, *Hıristiyanlıktaki Ateizm* adlı eserinde savunduğu üzere, Hıristiyanlık içinde *ateist bir çekirdek* mevcuttur. Bu çekirdek, aşkın ve uhrevi bir kurtuluştan ziyade maddi praksis ve tarihsel mücadele yoluyla gerçekleşecek dünyevi kurtuluşa yönelir.[165] Bu anlamda Marx'ın din eleştirisini sadece Tanrı kavramına indirgemek mümkün değildir.

Dinin metafiziksel bir *teselli* olarak işlev görmesinin yanı sıra sınıf tahakkümlerinde, ideolojik bir aygıt olarak nasıl çalıştığı ayrıca önemlidir. Aşkın kurtuluş vaatleri, mevcut üretim ilişkilerini meşrulaştırma ve sınıfsal çelişkilerin nasıl işlediğini kavranmadığı sürece Marx, bu vaadi, materyalist bir zeminde çözümlemeye girişir. Bu çerçevede Marx'tan İsa'ya ya da İsa'dan Marx'a uzanan düşünsel hat benzeşimlerle birlikte sekülerleşmiş politik-teolojik bir süreklilik içinde kuramsal olarak

[164] Ellul, a.g.e., s.17.
[165] Ernst Bloch, *Hıristiyanlıktaki Ateizm,* çev. Veysel Atayman, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013, s.27.

temellendirilebilir. Ancak bu tür bir sürekliliğin anlamı, teolojik figürlerin mistik niteliğinden ziyade onların tarihsel-toplumsal çelişkiler karşısındaki maddi müdahale kapasitelerinde yatar. Bu seküler eskatolojik yapı, aşkın teolojik figürlerin yerini, tarihsel-toplumsal çelişkilere müdahale edebilecek seküler öznelere bıraktığı bir mitos alanı üretir. Bu bağlamda Georges Sorel'in mitos kavramı, Marx'ın devrimci tahayyülünün, teolojik anlam üretme biçimlerinden seküler bir pratik zemine nasıl evrildiğini anlamak açısından işlevsel bir anahtar sunar.

Şerif Mardin'in aktardığı üzere Sorel, Marx'ın proletarya devrimini, rasyonel bir tarih yasasının sonucu yerine, toplumsal eylemi mobilize eden bir mitos olarak değerlendirir.[166] Sorel'e göre mitos, tarihsel doğruluktan çok kolektif öznenin bugünkü pratikleri yönlendirme kapasitesiyle anlam kazanır. Bu yönüyle mitos, aşkın bir hakikate dayanan teolojik kurtuluş anlatılarından ayrılır. Çünkü ne Tanrı ne de uhrevi bir vaade dayanır. Ancak bu anlamda mutlak bir ayrım yapmak zordur. Mitos da tıpkı teolojik figürler gibi, anlam, yön ve umut üretimi bakımından işlevsel bir yapı sunar. Bu anlamda Marx'ın devrim düşüncesi, metafizik bir teselliden ziyade tarihsel-toplumsal çelişkiler karşısında seküler bir kurtuluş çağrısı olarak kavranabilir. Böylece Sorel'in mitos anlayışı, Marx'taki din eleştirisinin yerine ne tür bir politik-teolojik yapı inşa edildiğini anlama olanağı tanır. Bu doğrultuda, politik-teolojik yapının teorik bir düzey ile birlikte etik, toplumsal ve tarihsel karşılıklar üzerinden nasıl somutlaştığı da önemlidir.[167] Özellikle Hıristiyanlık içerisindeki yoksulluk vurgusunun komünist tahayyül ile kurduğu bağ, bu seküler mitosun pratik zeminini oluşturur.

İsa'nın yoksul insanı, yoksul insanın da İsa'yı temsil ettiğine yönelik vurgu, Hıristiyanların komünistlerle hareket etmesi anlamına gelir. Yani tarih hem komünistler hem de Hıristiyanlar için yoksullara aittir. Tarihe yön verecek, onu tekrar şekillendirecek olan yoksullardır. Bu durum bir boyutuyla Marx'ın materyalizmini ve aşkın Tanrı'nın varlığını bir arada kabul etmek anlamına gelir. Ancak burada, Marx'ın din eleştirisinde

[166] Şerif Mardin, *İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018, s.69.

[167] Sorel, *Şiddet Üzerine Düşünceler* adlı eserinde "genel grevi" işçi sınıfının bilinçlenme ve eylem kapasitesini seferber eden mitik bir mesele olarak konumlandırır. Bu mit, herhangi bir tarihsel tahmin ya da rasyonel plan değil, tam aksine, sınıf mücadelesine içkin sezgisel, kolektif bir imgelemdir. Sorel'e göre mitler, insanları harekete geçiren en derin düşünsel kuvvetlerdir. Bu bağlamda genel grev miti, proletaryanın içsel birliğiyle tarihsel iradesini özdeşleştirmesine hizmet eder. Bu anlamda Marx, mitin simgesel boyutuyla birlikte eylemsel bir gerçeklik üretir. Bkz. Georges Sorel, *Şiddet Üzerine Düşünceler*, çev. Anahid Hazaryan, İstanbul, Telemak Yayınları, 2002, s.157-193.

öne çıktığı gibi, dinin sadece yoksulun yanında yer alması onu devrimci yapmaz; çünkü dinin ideolojik gücü söz konusu olduğunda tam da ezilenleri avutma işlevi ön plana çıkar.

Fransız düşünür ve politik aktör Robert Chapius, Hıristiyanlık ve Marksizm arasındaki olası kesişimlere ilişkin dört temel tez ileri sürer. İlk olarak, başta *İncil* olmak üzere, Hıristiyanlığın kurucu metinlerinin özünün yapısal olarak, yoksulun yanında yer alması ilkesine dayanır. Bu bağlamda İsa'nın yoksulu temsil etmesi, ahlaki bir idealin yanı sıra toplumsal bir konumlanışı da imler. Chapius, bu temsilin Hıristiyan etik anlayışı içerisinde, yoksul insanı sevmenin asli önemine işaret ettiğini belirtir.[168] Ne var ki bu sevgi biçiminin sadece söylemsel düzlemde kalmasının –yoksulu seviyor gibi gözükmenin- riyakârlığa kağı aralayacağına dikkat çeker. İkinci olarak Chapius, sosyalizmin her ne kadar kuramsal düzeyde muğlak bir çerçeve arz etse de, tarihsel olarak "iyiliğe açılan en sahici geçit" olduğunu öne sürer. Üçüncü tezinde ise komünizmin yoksul, işçi ve proletarya figürlerini, herhangi bir ayrıma tabi tutmaksızın ortak bir özne formunda birleştirildiğini ve bu anlamda Komünist Parti'nin yoksulların politikleşmiş kolektif iradesi olduğunu savunur. Dördüncü ve son olarak ise "eylem" kavramına özel bir vurgu söz konusudur. Chapius'a göre eylem sadece aleni bir biçimde politik olduğunda değil, ahlaki ve ontolojik bir ilkesellik taşıdığında da meşru ve anlamlıdır. Onun perspektifinde, eylemsizlik içerisindeki inanç hem Hıristiyan etiği hem de politik sorumluluk açısından yetersiz kalır.[169]

Chapius'un etik duyarlılığı Hıristiyanlığın yoksuldan yana konumlanabileceğini ileri sürerken bu yaklaşımın teolojik temelleriyle Marxist materyalizm arasındaki mesafe meselesinin daha derin bir eksene taşınmasına neden olur. Tam da bu nedenle Marx'tan İsa'ya giden düşünsel hattın, tersinden okunması yani İsa'dan Marx'a yönelen güzergâh yeniden değerlendirilmelidir. Bu noktada tartışılması gereken asıl husus, İsa'nın yoksul kimliğinin ve etik eylem anlayışının Marxist gelenekte ne ölçüde sekülerleştiğidir. Marx'ın materyalist anlayışında, dinin yerine geçen şey etik ideallerden ziyade eylemin kendisidir. Nitekim eylem ya da pratik olmaksızın teori onun nezdinde bir şey ifade etmez. Bu durum sadece Marx'tan İsa'ya giden yolun değil, aynı zamanda Hıristiyanların

[168] Kuşkusuz Marx, sevgi kavramından daha genel bir ifadeyle belirli bir etik değerden hareketle görüşlerini inşa etmez. Çünkü bu durum bir tür idealizme kaymak olur ki Marx ve Engels'in Feuerbach'ı eleştirdiği noktalardan biridir.

[169] Ellul, *İsa ve Marx*, s.39.

komünizmden istifade ettiği tarihsel bağlamın da sorgulanmasını gerektirir. Başka bir ifadeyle tarihsel süreç içerisinde tinselleşmiş bir din anlayışına karşılık komünizm eliyle geliştirilen bir dünyevi farkındalık hattı doğmaktadır. İsa'dan Marx'a yönelen düşünsel hat bağlamında ise asıl mesele teizm karşıtı, materyalist bir düşüncenin aşkınlık temelli Hıristiyan teolojisiyle ne ölçüde teorik düzeyde ilişkilendirilebileceğidir. Ancak Hıristiyanlığın tarihsel evrimi ve sekülerleşme süreci dikkate alındığında, bu sorunun gecikmiş bir tartışma olduğu da söylenebilir. Marx'ın öğretisinde teizm, doğrudan polemik konusu haline gelmese de onun din eleştirisinin temelinde aşkın Tanrı fikrini doğuran toplumsal yabancılaşma biçimlerinin sorgulanması yatar. Marx'ın din eleştirisinde Tanrı'nın varlığına dair ontolojik bir tartışma değil, bu inancın hangi tarihsel koşullarda üretildiği ve ne tür toplumsal ilişkileri meşrulaştırdığı sorusu yer alır.

Marx için insan, maddi üretim ilişkileri içinde şekillenen tarihsel-toplumsal bir varlıktır. Bu nedenle Tanrı'nın tarihsel sahneden çekilmesi (Tanrı'nın ölümü) onun yerini dolduran ideolojik yapılar ortadan kalkmadıkça dinin toplumsal işlevselliğinin de sona ermesi söz konusu değildir. Başka bir ifadeyle "Tanrı yoksa din de yoktur" şeklindeki indirgemeci varsayımlar bir yönüyle reddedilmelidir. Çünkü din, bireysel inancın ötesinde, tarihsel olarak anlam üreten, toplumsal hayatın yönünü tayin eden bir anlam rejimidir de. Bu nedenle Tanrı'nın sahneden çekilmesi, dinin toplumsal işlevselliğinin sona erdiği anlamına gelmez; tam aksine Tanrı'nın boşalttığı yeri devlet, ulus, piyasa ya da halk egemenliği gibi yeni ideolojik yapılar alır. Daha önce de bahsedildiği üzere, Lefort'un "politik olanın boş yer olduğuna" dair tezi, bu dönüşümün yapısal boyutunu anlamak bakımından belirleyicidir.

Lefort'a göre modern politik düzenler sabit ve aşkın bir özneye dayanmak yerine, sürekli yeniden temsil edilen simgesel boşluklar etrafında kurulur. Bu boşluğun halk egemenliği gibi kavramlarla doldurulması, seküler bir meşruiyet aktarımının yanı sıra tanrısal olanın dünyevi formlarda yeniden üretildiğine de işaret eder. Nitekim Lefort'un da işaret ettiği gibi, halk figürünün egemenliğin kaynağı olarak konumlandırılması, onu aşkınlıkla ilişkisiz kılmaz; bilakis halk, Tanrı'nın yerini alan yeni bir simgesel otoriteye dönüşür. Tocqueville'nin de Amerikan demokrasisine ilişkin çözümlemelerinde işaret ettiği üzere halk, Tanrısal iradeye benzer bir biçimde hüküm süren nihai otorite işlevi görür. Bu bağlamda politik olan, modernlikte her ne kadar seküler formlar aracılığıyla kurulmuş gibi görünse de, teo-politik süreklilik içinde, aşkınlık işlevini seküler kavramlar

aracılığıyla sürdüren bir simgesel düzlemde işler. Bu doğrultuda, özellikle 1950 sonrası, teolojik tartışmalarda merkezi hale gelen "Tanrı'nın ölümü meselesi" metafizik bir inancın çöküşünün yanı sıra anlam[170] üreten merkezlerinin radikal bir dönüşüm geçirmesi anlamına da gelir. Batı düşüncesinde, Nietzsche sonrası yaygınlanaşan bu tema, Tanrı'nın yokluğunun dini sistemlerle birlikte bütünlük, adalet ve hakikat gibi kavramların da temelsizleşmesi anlamına geldiğini ima eder. Ancak Marx'ın din eleştirisi, bu krizi, pasif bir nihilizme indirgemek yerine, anlamı dünyevi koşullardan ve tarihsel mücadelelerden türetme yönünde politik bir yönelim sunar.

Bu çerçevede Marx'ın *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde "din eleştirisini tüm eleştirilerin öncülü" olarak değerlendiren yaklaşımı dinin eleştirisini tüm eleştirilerin tarihsel öncülü olarak konumlandırır. Ancak, o, bu eleştiriyi tamamlanmış bir sondan ziyade politik ve hukuksal yapıları hedefleyen maddi eleştirel pratiklere geçişin ilk eşiği olarak kavrar. Bu anlamda, Marx, felsefenin kutsal olanla hesaplaşmak ile sınır kalmayacağını, -yani felsefenin, dinsel yabancılaşma ile birlikte insanın kendine yabancılaşmasının seküler formlarını da- açığa çıkarması gerektiğinin altını çizer.[171] Bu anlamda Marx, düşünsel müdahalenin teolojik tasarımların yanı sıra bunları dünyevi karşılıklarının da sorgulanması gerektiğine dikkat çeker. Yani mesele sadece teolojik olanı eleştiriye tabi tutmak değil; aynı zamanda devlet, mülkiyet, egemenlik yapıları gibi meselelerin de eleştirilmesi gerektiğidir. Bu doğrultuda Marx'ın materyalist yöntemi, anlamı, tarihsellik içinde, sınıf mücadelelerinin, üretim ilişkilerinin ve toplumsal çelişkilerin zeminin üzerinde kurulabilir bir şey olarak ele alır.

Bu çözümlemeler her ne kadar seküler bir kopuşu temsil etse de aynı zamanda politik-teolojik yapının dönüşerek devam eden etkisini de açığa çıkarır. Daha önce de Dussel'in görüşleri bağlamında değindiğimiz üzere kapitalist sistem *kurban* yaratmakla ya da *kurban* üretmekle karakterize olur. Bu anlamda Marx, hakikatti, bu *kurban*ın ontolojik negatifliğinden veya ezilenin çığlığıdan doğduğuna işaret eder. Tam da bu sebeple Marx, kurbanın çığlığını, tarihin hakikati ve adaletin çağrısı olarak duyar ve bu duruma *praksis* bağlamında temellendirir. Her ne kadar bu çözümleme, seküler bir

[170] Burada "anlam" kavramıyla kast ettiğim şey, bireysel bir inanç ya da düşünsel yönelimden ziyade toplumsal düzlemde neyin doğr meşru ve adil kabul edildiğini belirleyen simgesel ve ideolojik yapılar bütünüdür. Marx'ın yaklaşımında anlam, aşkın bir kaynağa ilişkin olarak ifade edilmez; tam aksine maddi üretim ilişkileri ve tarihsel mücadeleler içinden türetilir.

[171] Samuel Fleischacker, *Aydınlanma Nedir?* çev. Oğuz Satır, İstanbul: İz Yayıncılık, 2023, s.155.

kopuşu temsil etse de politik-teolojik yapının dönüşerek süren etkilerini açığa çıkarır. Dolayısıyla Marx'ın materyalizmi, teolojik olanın ifşasıyla birlikte seküler politik formlar altında taşıdığı devrimci potansiyelleri görünür kılar. Böylece Marx, politik teolojinin bir temsilcisi olarak kurtuluş, vaat ve tarih anlayışını *aşkın*lıktan arındırarak, bu kavramları, dünyanın dönüştürülmesine yönelik bir seküler mesiyanik yapı içerisinde yeniden kurar.

Marx'ın din eleştirisi, teolojik tahayyüllerin reddiyle sınırlı kalmayarak seküler düşüncenin, aşkınlık fikrinden arındırılmış yeni bir kurtuluş ufkuna yönelmesini sağlar. "Tanrı'nın ölümü" etrafında gelişen modern teolojik tartışmalarla Marxist materyalizm arasında, yüzeyde, bir kopuş görünse de bu kopuşun derinlerinde adalet, tarih, anlam gibi temaların kavrayışına ilişkin örtüşmeler belirir. Özellikle *Eski Ahit*'in dünyevi vaadi ile Marx'ın komünist tahayyülü arasında anlamın gökten yere çekildiği ve kurtuluşun artık uhrevi bağlamından çıkarılarak tarihsel-toplumsal koşullarlar ilintilendiği bir paralellik kurulur. Bu yapı *İncil*'deki *yeryüzü cenneti*[172] fikrinin Marx'ta sınıfsız toplum idealiyle yankı bulduğu bir tarihsel süreklilik biçimi taşır. Bu minvalde Marx'ın ateizmi Tanrı'nın inkârını ihtiva etmekle birlikte ilahi olanın tarihsel-toplumsal biçimlerde nasıl yeniden üretildiğini de teşhir eden bir pozisyondur. Bu bağlamda, Hıristiyanlığın içindeki ateist damar, Marx'ın seküler düşüncesiyle kesişir.

İncil'de kurtuluşun ruhsal bir boyutunun yanı sıra *beden*sel bir vaat olarak da yer alması, yani kurtuluşun bizzat bedenin acısı, ekmeği, kanı ve emeği üzerinden gerçekleşmesi, Marx'ın materyalist yönelimiyle örtüşen bir beden teolojisini açığa çıkarır. Marx'ın düşüncesi, maddi olanın içkinliğini öne alarak hakikati, ezilenlerin tarihsel çığlığı üzerinden yeniden kurar. Bu nedenle dinsel söylemin içkin adalet çağrısını aşkın bir kurtarıcı figür yerine, maddi *praksis* içinde yeniden sekülerleştirmek mümkündür. Bu yaklaşım ise vahyin aşkın ve evrensel bir buyruk olmasının belirli tarihsel-toplumsal koşullarda da biçimlenen ve bu koşullarda anlam kazanan bir adalet dili olarak ortaya çıktığına da işaret eder. Yani sadece ilahi bir bildirim olarak değil,

[172] Bkz. *Luka 4:18-19* "Rabb'in Ruhu üzerimdedir... Yoksullara müjdeyi iletmek, körlere gözlerinin açıldığını bildirmek, ezilenleri özgür kılmak için…" Bloch gibi Marxistler, bu pasajı dünyevi kurtuluşun ifadesi olarak yorumlar. Yani İsa'nın bu sözleri "bu-dünyada" gerçekleşecek bir özgürlük çağrısını temsil eder. Benzer şekilde *Matta 25:35-40*'da yer alan "çünkü acıkmıştım, bana yiyecek verdiniz" gibi ifadeler, *bedensel ihtiyaçların* Tanrısal adaletin ölçüsü haline geldiği etik-politik bir düzene işaret eder. Bu bağlamda *Elçilerin İşleri 2:44-45*'teki "herşeyi ortaklaşa kullanıyorlardı" ifadesi ilk Hıristiyan toplulukların pratiklerini ilkel komünist bir yapı olarak okunmasına olanak tanır. Son Olarak *Vahiy 21*'deki "Yeni Yeruşalim" motifi, göksel olandan ziyade tarihsel bir adalet ufku olarak değerlendirilir.

ezilenlerin yaşadığı maddi acılara, beklentilere ve tarihsel özlemlere yanıt veren kültürel bir ifadeyi temsil eder. Dolayısıyla vahyin içinde doğduğu toplumsal yapının, sınıfsal çelişkilerin ve tarihsel krizlerin izlerini taşır. Bu yönüyle Marx'ın görüşlerindeki seküler-teolojik yapıyla da kesişir.

Marx'ın din eleştirisi sadece dinin bir *yanılsama* olduğuna ilişkin eleştiriyle temellenmez; aynı zamanda insanların gerçek acılardan kaynaklanan tarihsel bir anlatı ve *protesto* biçimini de ihtiva eder. Böylece hem *İncil*'deki bedensel kurtuluş söylemi hem de Marx'ın *praksis* temelli seküler kurtuluş vizyonu farklı bağlamlarda aynı tarihsel sorunun ifadesi haline gelir. Eğer bazı radikal teologların ifade ettiği gibi ateist bir doğruyu kovalamaktaysa, Marx'ın konumu, bu doğrunun seküler temsilidir. Bu anlamda İsa, dogmatik tanrısallıktan ziyade tarihselleşmiş adaletin izini süren bir figür olarak, gerçek ateizmin kılavuzluğunu yapar.[173] Dolayısıyla Marx, din eleştirisine ilişkin olarak, politik-teolojik perspektifin dışında konumlanabileceği gibi onu seküler bir mesiyanzim içine dönüştürerek, tarihsel kurtuluşun maddi olanaklarını sunan bir figür olarak da politik-teolojik çerçeveye yerleşir. Bu dönüşüm hattının ikili yönü, Marksizm ve Hıristiyanlık arasındaki yapısal yakınlıkları *İncil*'in muhtelif bakış açıları üzerinden temellendirmesiyle açığa çıkarken, bu tür okumaların ardında yatan esas çelişki Marx'ın din eleştirisinde yatar. Çünkü din, tanrısal bir inanç sistemi ya da doktrinel bir bütünlük olmasıyla birlikte esasen, maddi eşitsizliklerin ve toplumsal çelişkilerin üstünü örten bir ideolojik formdur.

Alman İdeolojisi'nde egemen sınıfın, maddi üretim araçlarının yanı sıra fikri ya da zihinsel üretim araçları üzerinde de denetim kurarak kendi çıkarlarını evrensel bir hakikat gibi sunulduğu vurgulanır.[174] Bu anlamda din -tıpkı ahlak ve felsefe gibi- bilinç biçimleri, maddi alt yapının ürünüyse, bu altı yapıyı kontrol eden egemen sınıf, aynı zamanda bu bilinç biçimlerinin içeriğini de belirler.[175] Bu doğrultuda din, insanların acılarını ifade etme biçimi olmakla birlikte, bu acıların kökenine inmekten alıkoyan bir afyon işlevi de görür. Dolayısıyla Marx'ın *praksis* temelli kurtuluş vizyonu ve *İncil*'in tarihsel adalet ile ezilenlerin kurtuluş söylemi arasında kurulan yapısal yakınlık, onun ateist bir figür olarak dinsel ya da teolojik mesiyanizmi, seküler bir kurtuluş olanağına dönüştürme çabasını

[173] Ellul, *İsa ve Marx,* s.55.
[174] Marx-Engels, *Alman İdeolojisi*, s.52.
[175] Marx-Engels, *Alman İdeolojisi*, s.44, 45.

yansıtır. Nitekim hem Hıristiyanlık hem Marx hem de Marksizm tarihsel adaletsizliklere karşı, evrensel bir kurtuluş vaadi barındırır. İlki, bu vaadi aşkın bir Mesih'te ikincisi ise tarihsel bir özne olarak proletaryada somutlaştırır. Her ikisi de mevcut dünyanın adaletsizliğini ifşa ederken, onu aşmayı vaat eden bir *eskaton* fikrine dayanır. Simone Weil için bu seküler-dinsel yapı, Marksizm'in olumsuz anlamda bir din gibi yorumlanmasını sağlar.[176]

Weil'e göre Marx'ın, bürokrasiyi kapalı, hiyerarşik, gizemli ve kendine yeten bir yapı şeklinde tanımlaması ve bu yapının, halktan kopuk olması ve egemenliğini bilgiye erişimi kısıtlayarak sürdürmesi onun da bir tür seküler teoloji haline gelmesi demektir.[177] Marx'ın başlangıçtaki radikal tarihsel eleştirisinin, zamanla kutsallaştırılarak, ideolojik bir sistem haline gelmesi, seküler-dinsel yapıya zemin hazırlar. Nitekim Marx'ın eleştirel tutumu hem kapitalizmin hem de komünizmin dinsel formlara bürünme potansiyelini görünür kılar. Kapitalizm, kültürel olarak her şeyi kapsayan anlamlı bir sistem halinde işlediği sürece bir din gibi kavranır. Bununla birlikte şayet kapitalizm, bir günah düzeni ya da sürekli günah üreten, bireyi borçlandırarak suçlu kılan ve kurtuluş umudunu erteleyen teolojik bir düzen olarak okunabiliyorsa[178] komünizm de bunun karşısında adaletin, eşitliğin ve kurtuluşun seküler vaadini taşıyan başka bir din gibi işler. Milbank'in de vurguladığı gibi kapitalizme karşı çıkılacaksa kendi içinde çelişki ihtiva etmeyen başka bir din onun yerini almalıdır.[179] Bu durumda, proletarya seçilmiş özne, komünist ütopya ise yeryüzü cennetine dönüşür. Böylece hem kapitalizmin aforoz ettiği

---

[176] Rarmond Aron, *Aydınların Afyonu*, (Bu kısım kitabın önsözü ve ilk başlığı arasında bir sayfada belirtildiği için sayfa numarası yayınevi tarafından belirtilmemiştir.)

[177] Simone Weil, *Baskı ve Özgürlük,* çev. Öykü Kurtuluş, İstanbul, Mecaz Yayınları, 2021, , s.194.

[178] Modern kapitalizmin ekonomik bir sistem olmasının yanı sıra teolojik bir yapılar bütünü olarak da işlediğini savunan çeşitli düşünürler, bu sistemin görünmeyen inanç yapıları, ritüelleri ve eskatolojik vaatleriyle birlikte değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürer. Benjamin "Capitalism as Religion" adlı denemesinde, kapitalizmi bir din olarak tanımlar ve bu dinin Hıristiyanlığın içinden türeyen asalak bir dinsel fenomen olduğunu belirtir. Fakat modern kapitalizmde artık kefaret, kurtuluş ya da anlam sunmayan bir suç, borç rejimi söz konusudur. Benjamin için kapitalizm sürekli tapınmayı (çalışma, üretim, tüketim) zorunlu kılan ve dinsel kurtuluş vaadini ortadan kaldıran seküler bir teolojik sistemdir. Benzer şekilde Agamben, bu yapıyı daha kuramsal düzeyde ele alarak, modern kapitalist egemenliğin kökenlerini *oikonomia* kavramında bulur. Agamben, *The Kingdom And The Glory* adlı eserinde, dinin yapısal mantığının, seküler alanda yeniden üretildiğini belirtir. Özellikle piyasa düzenine duyulan kör inanç, finansal spekülasyonların mistik doğası ve şirket liderlerinin karizmatik figürler olarak görülmesi, dini pratiklerin dünyevileşmesidir. Agamben için, kapitalizmde tanrısal olanın yerini görünmez ama her yerde etkili olan bir egemenlik biçimi alır. Bkz. Agamben, *The Kingdom And The Glory*, "The Mystery of the Economy" adlı bölüm. Benzer şekilde Derrida, *Marx'ın Hayaletleri* adlı eserinde kapitalizmin vaadini gerçekleştiremeyen, ama sürekli ertelenen bir "kurtuluş" mantığına dayandığını belirtir. Bkz. Derrida, Marx'ın Hayaletleri, 44, 45, 224, 225.

[179] Milbank, *Theology and Social Theory,* s.198.

günahkâr bireye karşı hem de göksel kurtuluşu dünyevileştiren bir vizyona sahip olarak komünizm, modern dünyanın alternatif eskatolojisi haline gelir. Bu tür bir yapı bir taraftan Marx'ın materyalist eleştirisini kurtarıcı bir formda yeniden üretirken öte yandan dini reddetmekle kalmayıp onun biçimsel yapısını seküler tarihsel projeler içerisinde yeniden kurma riskini de barındırır.

Sonuç olarak Marx'ın din eleştirisi, metafizik bir inanç biçiminin yanı sıra en temelde, insanın kendi öz varlığına ve toplumsal *praksis*ine *yabancılaşma*sının eleştirisidir. Daha derin düzeyde din, insanın kendi toplumsal pratiğine ve emeğine yabancılaşmasıdır. Din, bu yabancılaşmanın tarihsel bir pratiği olarak ortaya çıkar. Yani insan, kendi öz üretimini, aşkın bir varlığa yansıtır, sonra da bu varlığa boyun eğer. Marx, bu mekanizmayı çözümlerken, dinin işlevini sadece *yanlış bilinç* olarak değil, gerçek acının ideolojik tesellisi olarak da kavrar. Bu nedenle dinin eleştirisi, düşünsel bir boyuta sahip olmakla birlikte toplumsal ve maddi dönüşümün zorunlu bir adımıdır. Bu eleştiri, Marx'ın meta fetişizmi analizinde daha da keskinleşir: Kapitalist toplumda Tanrı'nın yanı sıra metaya da aşkın ve gizemli güçler atfedilir. Metalar, insan emeğinin ürünü olmalarına rağmen kendi içlerinde doğal ve kaçınılmaz bir değere sahipmiş gibi görünür. Bu süreç Marx'ta "metanın gizemli karakteri" olarak adlandırılır ve bu dünyevi fetişizm, dinin dünyevi biçimi olarak tanımlanır. Nasıl ki din, insanın kendi özünü tanrılaştırarak kendine yabancılaşmasını üretmişse, kapitalizm de insan emeğini metalaştırarak benzer bir yabancılaşma biçimi üretir. Böylece kapitalizm, seküler bir teolojiye dönüşür; meta kutsallaştırılır, piyasa görünmez bir kader gibi işler, değer, emeğin değil mistik bir değişim yasasının ürünüymüş gibi sunulur.

Fakat Benjamin'in de belirttiği üzere umudu değil çaresizliği, kurtuluşu değil, kesintisiz borçlanma ve *suç* döngüsü üreten kapitalist sistemin hegemonik yapısı o kadar güçlüdür ki Marx ile birlikte Nietzsche ve Freud yani modernliğin üç büyük *peygamber*i bile düşüncelerini, kapitalizmin kurduğu kategoriler içinde ifade etmek zorunda kalır. Onların sistemlerinde bireysellik, ilerleme, üretkenlik, yabancılaşma, kurtuluş temaları bile kapitalizmin evreninden izler taşır. Marx'ın tarihsel ilerleme anlayışı, Nietzsche'nin *üst-insan* modeli, Freud'un psikanalistik öznesi kapitalist özne modelinin farklı tezahürleri olarak okunabilir. Dahası bu düşünürler, hâkim düzeni eleştirseler bile o düzenin dilinin, zaman anlayışını ve ontolojik yapısını yeniden üretirler. Bu çaresizlik (kapitalizm) dininin dili öyle yaygındır ki muhalif söylemler bile onun teolojik formunu

sekülerleştirerek tekrar ederler. Tam da bu sebeple kapitalizm gibi bir günah düzeninin karşısında komünizm-cennet özdeşliği ortaya çıkar ve adaleti, hakikati temsil eden bir din gibi konumlanır.

Metaya duyulan inancın yıkımına yönelik hamle, göksel bir güçle birlikte ekonomik ve ideolojik egemenlik biçimlerini de hedef alır. Marx, Kant'ın "kategorik emrini" tarihsel bir devrim çağrısına dönüştürerek insanı aşağılayan tüm koşulların kaldırılmasını politik bir zorunluluk olarak ilan eder.[180] Bu noktada dinin eleştirisi metanın, mülkiyetin, devletin ve piyasanın eleştirisine evrilir. Bu eleştirinin omurgası da *yabancılaşma* kuramına dayanır. İnsanın hem emeğine hem topluma hem de kendi öz varlığına yabancılaştığı bir düzende Tanrı ve meta, insanlığın elinden alınmış kudretin simgesel geri dönüşleridir. Bu sebeple özgürlük hem Tanrı hem de metanın fetişsel gücünün de yıkılmasıyla mümkün hale gelir. Marx'ın amacı inanç ile birlikte inancın toplumsal üretim koşullarını da tarihselleştirmektir. Bu doğrultuda dini, ekonomik ve politik yapılar arasında içsel bir süreklilik kurar. Hepsi, insanın kendi yarattığı dünyaya boyun eğmesinin farklı biçimleridir. Bununla birlikte Marx'ın yaklaşımında Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu ontolojik bir tartışma konusu değildir; esas mesele, Tanrı düşüncesinin hangi toplumsal koşullar altında ortaya çıktığı ve nasıl bir egemenlik biçimini meşrulaştırdığıdır. *HHFE*'de yer alan "Dinin afyon" olduğuna yönelik vurgu, dinin tarihsel fonksiyonuna yönelik materyalist bir teşhistir.

Marx, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu üzerinden ontolojik bir tartışma yürütmek ya da bireysel inancı problematik haline getiren veya bir insanın Tanrı'ya inanıp inanmamasını sorgulamaktan ziyade Tanrı'ya ihtiyaç duyan toplumsal koşulları irdelemektir. Fidel Castro'nun da değindiği üzere Ulusal Emekçiler Birliği kurulduğunda Enternasyonel'de birçok Hıristiyan yer almış, Paris Komünün'de toplumsal devrimi neticelendirmek amacıyla birçok Hıristiyan savaş vermesine rağmen Marx'ın bu Hıristiyanlardan rahatsızlık duyduğua dair tek bir cümlesi söz konusu değildir. Esas anlamda Marx, Tanrı'ya yönelmektense Tanrı adına hüküm süren iktidarların meşruiyetini hedef alır.[181] Bu sadece bir reddiyeyi ihtiva etmez; aynı zamanda adaletin dünyevi koşullarda yeniden tesisine yönelik tarihsel bir çağrıdır. Marx'ın din eleştirisi, dünyayı dönüştürme kudretine sahip kolektif bir iradenin varlığına dayanan devrimci bir

[180] Samuel Fleischacker, *Aydınlanma Nedir?*, s.154.
[181] Betto, a.g.e., s.277.

ufukla şekillenir. Amaç, varolanı yıkmakla kalmayan, onun yerine tarihsel, kolektif ve maddi bir anlam rejimi inşa etmeye yönelik kurucu bir müdahaledir.

Bununla birlikte Marx'ın *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire*'nde kullandığı "ölüleri gömmek" metaforu geçmişin artıklarının tasfiyesiyle birlikte yaşayanların özgürleşmesini mümkün kılacak sembolik bir kopuş eylemini imler. Fakat ilginçtir ki Marx, bu ifadeyi, doğrudan *İncil*'den, İsa'nın "beni takip edin, ve bırakın ölüler, ölüleri gömsünler"[182] sözlerinden alır. Bu referans, modernliğin en seküler düşünürleri arasında yer alan Marx'ın bile politik tahayyülünü teolojik kökenli figüratif bir dil aracılığıyla kurduğunu gösterir. Bu çerçevede Marx'ın düşüncesi, seküler bir ideoloji eleştirisinin yanı sıra teolojik referansları dünyevileştirerek yeniden kuran ateistik bir politik teoloji formasyonu olarak değerlendirilebilir.

1.3. Marx'ın Seküler Mesihçiliği ve Devrimci Kurtuluş Yorumu

Modern ideolojilerin, özellikle de Marx'ın düşüncesinin, geleneksel dini kavramları seküler biçimlerde dönüştürerek yeniden ürettiği görülür. Kutsal kitaplarda yer alan kurtuluş, mesih beklentisi ve eskatolojik umut gibi teolojik imgeler, Marx'ın devrimci ve seküler insan anlayışın yeni bir anlam kazanır. Marx, dini mesihçi mirası radikal bir şekilde toplumsal dönüşüm tasarımına yönelterek, kurtuluş fikrini, maddi ve tarihsel bir temele oturtur. Bu çerçevede Bloch'un umut teolojisi, Benjamin'in mesiyanik tarih anlayışı, Metz'in politik teoloji yorumları, Leonardo Boff'un özgürleştirici teolojik yaklaşımı, Gustavo Gutierrez'in kurtuluş teolojisi gibi yaklaşımlar, Marx'ın seküler kurtuluş vizyonunun kavramsal arka planını derinleştiren önemli karşılaştırma zeminleri sunar. Bu başlık, tarihsel ve kuramsal bir diyalogu hesaba katarak, önce Marx'ın fikirlerini tarihsel bağlamı içinde, din eleştirisinden devrimci pratiğe uzanan çizgiyi inceler; daha sonra, kurtuluş teolojisinin politik ve mesihçi yorumları, Hıristiyan teolojisinin Marx'tan aldığı ilham ve ayrıştığı noktaları birlikte ele alır. En nihayetinde, Marx ve söz konusu teolojik-politik isimleri de dâhil ederek her ikisi arasındaki kesişim ve gerilim noktalarına odaklanır.

[182] *Matta 8:22, Luka 9:60*

1.3.1. Marx'ta Seküler Mesihçiliğin Tarihsel Bağlamı ve Kavramsal Çerçevesi

Marx'ın on dokuzuncu yüzyılın ortalarında geliştirdiği din eleştirisi, toplumsal eşitsizliklere ve sınıfsal tahakküme içkin yapılarla ilişkilendirilerek, geleneksel mesihçi beklentiler, seküler bir kurtuluş tasarımına dönüştürülür. Marx, gençlik döneminde Hegel felsefesi ve özellikle de Feuerbach'ın dinin antropolojik temellerine dair çözümlerinden etkilenerek, dinin teolojik bir inanç sistemi ile birlikte tarihsel ve toplumsal yabancılaşmanın kurumsallaşmış biçimi olarak ele alınması gerektiğini belirtir. Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'de dile getirdiği "filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumladılar; oysa asıl mesele onu değiştirmektir" ifadesi, onun din eleştirisini salt düşünsel bir sorgulamadan devrimci bir *praksis*e yönelten paradigmatik dönüşümün göstergesidir. Bu doğrultuda Marx, Hıristiyan teolojisindeki mesihçi kurtuluş vaadini, öte- dünyaya yönelik bir *telos* olmaktan çıkarıp politikanın kendi *ethos*u doğrultusunda maddi-tarihsel koşullarda gerçekleşmesi gereken devrimci bir eylem idealine dönüştürür.

Nitekim Feuerbach'ın öne sürdüğü gibi din, yabancılaşmanın hem sonucu hem de yeninden üreticisi olarak, toplumsal koşulların ortadan kaldırılmasıyla aşılabilir. Marx'a göre ise bu durum, dini eleştiriyle birlikte toplumsal dönüşümün devrimci hedefinin de ön koşuludur. Bu anlamda Marx'ın din eleştirisi, mesihçi kurtuluşu sekülerleştiren, tarihsel materyalizm ile kaynaştıran ve devrimci *praksis*le bütünleştiren bir form kazanır. Marx'ın *Yahudi Sorunu* adlı metni, bu dönüşümün erken izlerini haber veren niteliktedir. Bu metinde Marx, politik özgürleşme ve insanın özgürleşmesi arasında bir ayrım yaparak, seküler ya da laik bir devlette, din karşısında tarafsız kalan modern devletin, herkesi hukuken eşit kılabildiğini bu durumun önemli ancak sınırlı bir politik kurtuluş olduğunu belirtir. "İnsanın tam anlamıyla özgürleşmesi" din de dâhil olmak üzere insanların, bütün yabancılaşma biçimlerinden kurtulmasıyla olanaklıdır. Marx'a göre modern laik devlet, söz gelimi Yahudileri eşit yurttaş yaparak politik alanda dini, etkisiz hale getirir; ancak bireyler arasında din ve çıkar ayrılıkları devam eder. Dolayısıyla politik özgürlük, insanlığın tam anlamıyla kurtuluşa ulaşması noktasında yetersizdir. İnsanlığın kurtuluşu (emancipation) ancak kapitalizmin ve onun yarattığı dini-ideolojik yanılsamaların ortadan kaldırılmasıyla mümkün hale gelir. Bu fikir Marx'ın daha ilk dönem yazılarında, mesihçi bir tınının olduğuna işaret eder. Tarihsel süreçte insanlığın evrensel kurtuluşunun, gerekli ve mümkün olduğu düşüncesi, teolojik bir eskatolojinin seküler

versiyonunu imler.

Marx, evrensel kurtuluşun öznesi olarak proletaryayı konumlandırırken, özellikle 1840'ların ortalasında kaleme aldığı *Alman İdeolojisi* ve *Feuerbach Üzerine Tezler* bağlamında, tarihsel materyalizmi kurtuluşun asli zemini haline getirir. Modern toplumun, sınıfsız ve sömürüsüz bir düzenle dönüşümü, ancak proletaryanın tarihsel bir misyon üstlenmesiyle mümkün hale gelecektir. Bu nedenle Marx'ın düşüncesinde proletarya, ekonomik bir kategori bağlamında yorumlanmakla birlikte insanlığın kurtuluşunun tarihsel öznesi olarak da değerlendirilir. Bu yaklaşım kadim İbrani geleneğinde Tanrı'nın seçilmiş halkına atfedilen kurtarıcı rolün, modern çağda sınıfsal baskıdan kurtulacak evrensel "gelecek toplumu"nun tarihsel öznesi olarak proletaryada maddi ve tarihsel bir karşılık bulmasıdır.

Ne var ki burada söz konusu olan, teolojik eskatolojinin aşkın bir kurtuluş vaadiyle temellenmesinden ziyade devrimci *praksis* anlahyışı doğrultusunda, kurtuluşun bu-dünyasal ve toplumsal dönüşüm yoluyla gerçekleşmesi gerektiği fikridir. Nitekim Nikolay Berdyaev, Rus komünizmini ele alırken Marksizmin bu yönünü seçilmiş halk düşüncesinin seküler bir dönüşümü olarak yorumlar; bu anlamda proletarya, dini eskatolojinin tarihsel kurtuluş misyonunu üstlenen ya da mesihsel nitelikler taşıyan yeni bir toplumsal özneye dönüşür.[183] Böylece Marx'ın teorisinde proletarya hem teolojik mesih figürünün tarihsel bir izdüşümü hem de devrimci *praksis*in maddi kaynağı olarak belirir. Bu açıdan bakıldığında Marksizmin özü de ekonomik bir teorinin yanı sıra kurtuluş doktirinin mesihçi ve devrimci bir formda yeniden inşasıdır.

Bunun karşısında burjuvazi, Marx'ın tarihsel materyalizminde sınıfsal bir çıkar grubunu temsil etmekle birlikte teolojik imgelerin sekülerleşmiş biçimiyle şeytanileşmiş bir arketipi de temsil eder. Marx, *Kapital I*'de sermayeyi "canlı emeği emdikçe yaşayan bir vampir" misali olarak tasvir eder. Bu vampir imgesi, sermaye ilişkisini taşıyan burjuvazinin kar hırsının ve emeğin sekülerleştirilmiş sömürüsünün alegorik karşılığıdır.[184] Engels'in *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu* üzerine yaptığı değerlendirmede belirttiği gibi yükselmekte olan kapitalizm, vaat ettiği gibi mümkün olan

[183] NİKOLAY BERDYAEV, İzvori i Smisal na Ruskiya Komunizam, aktaran: Nesrin Atasoy, "N.A. BERDYAEV VE KOMÜNİZM", International Social Sciences Studies, C.7, s.89, 2021, s. 461.

[184] Marx "vampir" benzetmesini, sermayeye ilişkin olarak tanımlar. Ancak burjuvazi, bu sermaye ilişkisinin somut taşıyıcısı olduğu için bu imge, dolaylı olarak da olsa vurjuvaziye işaret eder.

en büyük mutluluğa değil, mümkün olan en büyük kitle sefaletine erişmeyi başarır.[185] Kapitalistlerin kendi "harikalar diyarını" yaratma iddiası "şeytani bir dünyaya" dönüşür. Burada kitlenin tüm yaşam süresi, çalışma zamanına indirgenir ve mesai, serbest zaman üretmekten ziyade onu yok eden bir mekanizma haline gelir. Sefalet ve büyük sanayi arasındaki bağ, karın mutlaklaştırıldığı "insan yiyici" bir sistemin nesnesi haline geldiği bu yapıda kopmaz bir biçimde sürer.[186] Bu imge, kapitalizmin tarihsel olarak "günah düzeni" şeklinde yorumlanabileceği geniş bir düşünsel hattın da parçasıdır. Benjamin, kapitalizmi suç ve borç mantığını sürdüren bir dinsellik olarak okur. Bloch ise serbest rekabet kapitalizminin üretim ve başarı güdüsüyle birlikte kişinin kendi çıkarını mutlaklaştıran ve başkalarıyla dayanışma yerine onları araçsallaştıran bir karakter tipi yarattığını vurgular. Bloch, şeytan imgesi üzerinden kapitalizmin ruhsal ve ahlaki deformasyonlarını somutlaştırır ve bu deformasyonun bireyin "özel mülkiyet" ve "kendi işletmesi" ideali üzerinden nasıl içselleştirildiğini gösterir.[187] Bu yaklaşım, Bloch'un politik-teolojik düşüncesinde kapitalizmin demonik bir güç olarak konumlandırılmasına olanak tanır.

Söz konusu eleştirel çerçeve, Gutierrez'in kurtuluş teolojisinde günah (sin) kavramını, bireysel bir ahlaki sapma yerine kolektif ve tarihsel bir yapı olarak ele almasıyla Marx'ın *yabancılaşma* ve sömürü analizleriyle doğrudan kesişir. Gutierrez, José Maria Gonzalez Ruiz'in "günah küresi" olarak kavrayabileceğimiz *hamartiosphere* terimine gönderme yaparak, günahın insanlık tarihinin ilerleyişini doğrudan koşullandıran ve toplumsal düzenin içine sinmiş yapısal bir parametre olduğunu vurgular.[188] Bu yapısal parametre, Marx'ın kapitalist üretim ilişkilerini, egemen sınıfın ideolojisinin toplumun tüm ekonomik, politik, kültürel yapısını şekillendiren temel örgütlenme biçimi olarak görmesiyle paralellik taşır. Gutierrez için günah, Tanrı ile olan bağın kopmasının yanı sıra insanın insanı sömürmesi, köleleştirmesi, ırk, sınıf ve ulus düzeyinde tahakküm mekanizmalarının kurumsallaşmasıdır. Bu Marx'ın yabancılaşma kavramında betimlediği gibi emek ürününün işçiden koparılması, üretim sürecinde insanın kendi özünden uzaklaştırılması ve toplumsal ilişkilerin meta biçimiyle

[185] Engels, *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu*, çev.Yurdakul Fincancı, Ankara, Sol Yayınları, 1997, s.364.
[186] Ernst Bloch, *Umut İlkesi 2*, s.236.
[187] Ernst Bloch, *Umut İlkesi 2*, s.321.
[188] Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation*, s.103.

yönetilmesi ile aynı mantığa sahiptir. Gutierrez'in "radikal kurtuluş" vurgusu da Marx'ın devrimci *praksis* anlayışıyla uyumlu bir biçimde bireysel vicdan reformundan ziyade kolektif, maddi ve tarihsel bir dönüşümü hedefler. Mesih'in ölümü ve dirilişini "köleleştiren yapılar"dan kurtuluş olarak yorumlaması, Marx'ta kapitalist düzeni, yapısal günah olarak görmemize olanak tanıyacak teopolitik bir perspektif sunar. Böylece kurtuluş teolojisi ile tarihsel materyalizm, farklı ontolojik temellerden beslenmelerine rağmen sömürü düzeninin yıkılması ve adaletin tesisi hedefinde kesişir; eskatolojik ufuk, burada seküler bir komünizm vizyonu ile örtüşür. Bu bağlamda Metz'in kapitalizmi, ekonomik bir sömürünün ötesinde toplumsal hafızanın bastırılması ve kurbanların hatırasının silinmesine ilişkin olan değerlendirmesi ön plana çıkar.

Metz'e göre kapitalizm, geçmişteki adaletsizlikleri ve ezilenlerin tarihsel taleplerini, kolektif bilinçten silen bir "unutma mekanizması" üretir. Bu mekanizma, sistemin sürekliliğini sağlamak amacıyla adalet talebini geçmişten koparır ve eskatolojik kapıyı kilitler. Bu duruma karşı Metz "memoria passionis" kavramını ileri sürer; yani geçmişin acılarının hafızasını diri tutarak mevcut düzenin meşruiyetini sorgulayan politik-teolojik bir direniş biçimi söz konusu olur. Metz için hatırlamanın başka bir yolu daha vardır, bu da geçmişteki deneyimlerin yeniden alevlenerek şimdiki zaman için yeni ve rahatsız edici içgörüler üreten, meydan okuyan tehlikeli anlardır. Bilimsel ve teknolojik sistemler dünyasıda bu bellek, öyle tehlikeli bir biçim alır ki, o olmaksızın insanlar, giderek dayanışma içinde özgürlük arayan özneler olarak kendilerini yitirirler. Bu doğrultuda Metz'in hafıza teolojisi, Gutierrez'in yapısal günah anlayışıyla kesişerek kapitalizmin hem maddi hem de bilinç düzeyinde ortadan kaldırılmasını hedefleyen ortak bir paydaya işaret eder. Bu doğrultuda Dussel'in özgürleşme etiğinden kapitalizm, ekonomik bir sömürü mekanizmasının yanı sıra yaşamın üretim ve yeniden üretim hakkını sistematik bir biçimde ihlal eden yapısal bir "ölüm düzeni"[189] olarak teşhis edilir.

Dussel'in *kurban* kategorisi, Metz'in hafıza teolojisindeki mağdur/ezilen politik-teolojik yorumla buluşarak geçmişin unutulmasına karşı yaşamın maddi-etik sürekliliği vurgulanır. Dussel, Marx'ın artı-değer ve "ödenmemiş emek" analizini etik-özgürleştirici

[189] "Ölüm düzeni" ifadesi Dussel'in *Ethics of Liberation* eserinde doğrudan yer almamaktadır. Ancak Dussel, kapitalizmi insan yaşamının üretim ve yeniden üretimini sistematik olarak engelleyen, dışlayıcı ve yaşamı olumsuzlayan bir yapı olarak tanımlar. Bu doğrultuda kuramsal çerçeve hesaba katılarak "ölüm düzeni" ifadesi kullanımı uygun görülmüştür.

bir zeminde yeniden yorumlayarak, gasp edilmiş "yaratıcı gücün" teşhirini yapar ve kapitalizmin "hiçlikten değer üretme" kapasitesine dikkat çeker. Bu saptama teolojik yaratılış anlayışının, bir yansımasıdır. Bu doğrultuda Marx'ın materyalist çözümlemesi; Metz'in politik-teolojik hafıza anlayışı, Gutierrez'in teolojik-ekonomik adalet çağrısı, Dussel'in etik-özgürleşmeci eleştirisiyle birleşerek kapitalizmin hem madde hem de bilinç düzeyinde dönüştürülmesini zorunlu kılan bütüncül bir kurtuluş perspektifi oluşturur. Bu bütüncül kurtuluş anlayışı, ekonomik bir dönüşüm ile birlikte insanın köklü bir biçimde, yenilenmesini hedefleyen tarihsel bir meseleye dayanır. Bu anlamda Marx'ın doktrini seküler bir mesihçilik olarak yorumlanır. Örneğin modernliğin kendine özgür seküler bir din anlayışı olduğuna dikkat çeken Gottfried Küenzlen, Marx'ın özellikle *1844 El Yazmaları* şeklindeki eserlerinde "yeni insan" tasavvurunun mesihçi içeriğine vurgu yapar. Marx'ın insanlık için ön gördüğü devrim, politik-ekonomik bir dönüşümün yanı sıra insanın yenilenmesi (*eskaton*) anlamına da gelir.

Küenzlen'e göre "Marxçı anlamda proletarya, tikel bir sınıf değil, daha ziyade yeni insanın zuhuru ve dünya tarihinin seyri içinde evrensel kurtuluşu simgeler."[190] Bu tespit, Marx'ın düşüncesinin temelinde seküler bir mesiyanizm yattığına işaret eder. Proletaryanın tarihi kurtarıcı rolüne yönelik saptama, Marx'ın seküler mesihçi kategorilere ilişkin olarak düşündüğünü imler. Gerçekten de Marx'ın olgunluk dönemi eserlerinden olan *Kapital* dahi sadece bir ekonomi eleştirisi olmayıp aynı zamanda insanın kendi öz varlığını ve dünyasını yeninden saptayabileceği bütüncül bir kurtuluş tahayyülünü de ihtiva eder. Kapitalizmin, insanı kendi yaratıcı özünden koparan ve onu yabancılaştıran mekanizmalarının çözümlemesi, bu mekanizmaların ortadan kaldırılmasıyla "tam insanın" yeniden ortaya çıkabileceğine dair güçlü bir umutla tamamlanır. Marx'ta bu yeni insan anlayışı, teolojik anlamda, mesihin eskatolojik işlevinin seküler bir karşılığı gibi konumlanarak; kendini yeniden bulmuş, çok yönlü gelişmiş, özgürleşmiş bir varlık olarak betimlenir. Bu dönüşümün gerçekleşeceği tarihsel uğrak ise komünist toplumun kuruluşuyla örtüşen insanın tarihinin nihai evresi olarak tasarlanır. Bu bağlamda Marx'ın ilerleme ve özgürlük anlayışı, tarihsel süreci nihai bir dönüşüm noktasına yönelen teleolojilik bir hareket olarak kurgulaması bakımından binyılcı-apokaliptik bir yapıya sahiptir. Ancak teolojik geleneklerdeki aşkın kurtuluş

[190] Gottfried Küenzlen, "Devrimin Dini" s.209.

tasavvurundan radikal bir biçimde ayrılarak, bu nihai kurtuluş ve adaleti, aşkın bir müdahaleyle açıklamamakta, yeryüzünde gerçekleşecek tarihsel-maddi *praksise* ve toplumsal dönüşüme dayandırır. Başka bir ifadeyle Marx'ın "yeni insan" anlayışının seküler mesihçilikle ilişkisi, onun teolojik kurtuluş motiflerini tarihsel ve maddi koşullara uyarlayan özgün yaklaşımıyla daha da belirginleşir. Sonuç olarak Marx'ta seküler mesihçilik, teolojik kurtuluş mitinin, tarihsel ve maddi terimlerle yeniden formüle edilmesidir.

İlahi bir Mesih'in, insanları kurtarmak üzere yeryüzüne gönderileceği düşüncesinin yerine, kurtuluşu gerçekleştirecek özne, özgürleşmiş proletarya olarak tanımlanır. Böylece Marx, kurtuluş vizyonunu sınıfsız bir toplumsal düzenin ve tarihsel *praksis*in içine yerleştirir. Bu "Mesih" ne ilahi bir figür ne de aşkın bir kurtarıcıdır; aksine tarihsel koşulların ürünü olan somut bir sınıftır. Marx'ın insana dair umudu, ekonomik bir determinizm ihtiva etmekle birlikte insanın kendini yeniden kazanacağı ve bütün boyutlarıyla gelişeceği bir dünyanın eskatolojik ufkunu da içerir. Marx, din eleştirisini mevcut ideolojik yapılarla birlikte insanın kendi özüne ve toplumsal özgürlüğüne ulaşmasının ön koşulu olan tarihsel bir kopuşun başlangıç noktası olarak konumlandırır. Bu doğrultuda teolojinin aşkın kurtuluş vaadi, yeryüzünde gerçekleşecek ve maddi üretim ilişkilerinin dönüşümüyle mümkün olacak seküler bir kurtuluş projesine dönüşür. Marx'ın seküler mesihçiliği, sonraki kuşak düşünürler ve hareketler üzerinde derin izler bırakır. Bunların başında ise yirminci yüzyılda ortaya çıkan kurtuluş teolojisi gelir.

1.3.2. Kurtuluş Teolojisinde Politik Boyut ve Mesihçi Anlayışlar

1960 ve 1970'lerde Latin Amerika'da gelişen kurtuluş teolojisi, özellikle Gutierrez, Leonardo Boff, Jon Sobrino, Dussel, Hugo Assmann gibi teologların öncülüğünde, ekonomik ve politik baskı altındaki yoksulların özgürleşmesini teolojik bir görev olarak tanımlayan bir hareket olarak ortaya çıkar. Bu yaklaşım, Hıristiyanlığın merkezine "yoksulların tercih edilme ilkesini" yerleştirir ve *İncil*'in kurtuluş mesajını toplumsal adalet düşüncesiyle bütünleştirir. Zamanla bu paradigma, siyah teoloji, feminist teoloji ve yerli halkların teolojisi gibi farklı bağlamlarda türevler üreterek küresel ölçekte yayılır. Her ne kadar Latin Amerika kurtuluş teolojisinin tarihsel başlangıç noktası olarak kabul edilse de Asya'da Dalit teolojisi, Afrika'da Afrika kurtuluş teolojisi gibi örnekler, onun

evrensel bir kurtuluş söylemine dönüştüğünü göstermektedir.[191] Kurtuluş teolojisinin başlıca üç temel boyutu öne çıkar. Birincisi, Hıristiyan inancının yoksulluk ve ezilenler perspektifinden yeniden yorumlanmasıdır. İkincisi, 1960'ların ekonomik, politik ve ideolojik düzenine yönelik eleştirilerdir. Üçüncüsü Kilise'nin statükocu ya da Mesihçi-uhrevi söylemlerine karşı tarihsel ve toplumsal kurtuluşu vurgulayan bir eleştiri geliştirmesidir.[192] Bu çerçevede kurtuluş teolojisi, yoksulluğu ahlaki bir sorun olmanın ötesinde yapısal bir adaletsizlik meselesi olarak değerlendirir ve sosyal analizle birlikte ele alır.

Löwiy'in de belirttiği gibi kurtuluş teolojisi, toplumsal hareketlerin "manevi ürünü" olarak değerlendirilebilir. Bu kavram, *Alman İdeolojisi*'nden esinlenir ve teolojik söylemi, devrimci bir toplumsal pratikle birleştirerek, harekete hem meşruiyet hem de ivme kazandırır.[193] Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*'nde insanların bilinçlerini belirleyen şeyin maddi yaşam koşulları olduğunu din de dâhil tüm manevi üretim biçimlerinin bu maddi temeller üzerinde yükseldiğini vurgular.[194] Latin Amerika kurtuluş teologları bu yaklaşımı tersine çevirerek teolojiyi, kapitalist düzenin meşrulaştırıcısı olmaktan çıkarıp ezilenlerin tarihsel mücadelesini besleyen bir "manevi üretim" olarak yeniden konumlandırır. Böylece teoloji hem toplumsal adalet anlayışını besleyen hem de yoksulların özneleşmesini destekleyen bir direniş söylemine dönüşür. Bu teolojik-politik anlayış, kurumsal günah kavramı çerçevesinde, kapitalizmi ahlaki ve toplumsal bir suç düzeni olarak değerlendirir; yoksulluğun nedenlerini ve kapitalizmin çelişkilerini anlamak için de Marxist metotlara başvurur, yoksulların tarafını açıkça tutar ve onların kendi kurtuluş mücadelelerinde özneleşmesini hedefler. Bununla birlikte Kilise cemaatlerinin yoksullar arasında dayanışma temelli yaşam biçimleri geliştirmesini teşvik eder; *İncil*'in özellikle *Exodus* gibi bölümlerini, köleleştirilmiş halkların özgürlük mücadelesi deneyimleriyle ilişkilendirerek okur. Bu yaklaşım ateizmnden ziyade putperestliğe karşı bir duruş geliştirir. "Yeni firavunlar" olarak nitelendirilen iktidar biçimlerine –örneğin Sezarlar, ulusal güvenlik aygıtları, devlet, askeri güçler ve "Batı

[191] Bkz. Bastian Wielenga, "Asya'da Kurtuluş Teolojisi," *Kurtuluş Teolojisi,* ed. Christopher Rowland, çev. M. Fatih Karakaya, Sevinç Altınçekiç, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s.56.

[192] Daniel H. Levine, "Assessing The Impacts of Liberation Theology in Latin America", *The Review of Politics,* Vol. 50, No. 2 (1988), s.243.

[193] Löwiy, *Marxizm ve Din,* s.42.

[194] Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok- Olcay Geridönmez, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2013, s.35.

Hıristiyan Uygarlığı gibi- putlara karşı meydan okur. Nihayetinde, kurtuluş teolojisi Tanrı'nın Krallığı'nda gerçekleşecek eskatolojik kurtuluşu yadsımaksızın, bu kurtuluşun tarihsel, dünyevi ve toplumsal mücadeleler içinde şekillendiğini vurgular.[195]

Kurtuluş teolojisi, *Alman İdeolojisi*'ndeki "manevi üretim" kavrayışından beslenir; çünkü Marx ve Engels bu eserde, din ve diğer ideolojik biçimleri, kendi başlarına bağımsız yapılar olarak ifade etmekten ziyade maddi üretim ilişkilerinden doğan toplumsal varlığın ürünleri olarak kavrar. Bununla birlikte Marx'ın din eleştirisi, indirgemeci bir şekilde karakterize olmak yerine çift yönlü bir anlayış arz eder. *HHFE*'de dinin bir yandan "halkın afyonu" olarak mevcut düzeni uyuşturduğu diğer yandan ise "mazlum varlığın iç çekişi" ve "kalpsiz dünyanın kalbi" olarak ezilenlerin acısını ve özgürlük özlemini dile getirdiğini belirtir. Dinin çift yönlü yapısı, kurtuluş teolojisi için kritik bir noktadır. Çünkü Marx'ın tespitinde din, egemen sınıflar için ideolojik bir aygıt olmasının yanı sıra ezilenlerin tarihsel direnişini besleyebilecek bir protesto dili ve motivasyon kaynağıdır. Bu nedenle Latin Amerika teologları için teoloji, Marx'ın *praksis* anlayışıyla birleşerek yoksulların kurtuluş mücadelesine ivme kazandıran karşı-hegemonik bir "manevi üretim" biçimi haline gelir.

Marx'ın sonraki düşünsel katkıları da bu teolojik dönüşüm için sağlam bir temel sunar. Marx'ın gençlik dönemi metinlerinden *Yahudi Sorunu*'nda yaptığı politik ve insani kurtuluş ayrımı, hukuki özgürleşmenin gerekli fakat yetersiz olduğunu ortaya koyar. Çünkü politik haklar ve yurttaşlık eşitliği, bireyleri devlet karşısında özgür kılabilir; ancak özel mülkiyetin ve sınıf sömürüsünün ortadan kaldırılmadığı bir düzende gerçek kurtuluş mümkün değildir. Bu düşünce, Marx'ın olgunluk döneminde *Kapital*'de geliştirdiği artı-değer ve sömürü çözümlemeleriyle daha derin bir içerik kazanır. Böylece kurtuluş, hukuki olanın da ötesinde toplumsal ve maddi bir dönüşümle mümkün hale gelir. Benzer şekilde Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'de dile getirdiği "filozoflar dünyayı çeşitli biçimlerde yorumladılar; oysa mesele onu değiştirmektir" ifadesi kurtuluş teologlarının *praksis* merkezli yaklaşımlarına doğrudan teorik bir zemin sağlar. Marx'ın praksis merkezli perspektifi, onun tarih anlayışını spekülatif eleştiriye kapatarak toplumsal çelişkilerin tahlili üzerinden ilerleyen bilimsel bir boyut taşıdığını ortaya koyar. Eagleton'un ifadesiyle "Marx'ın geleceğe dair tahayyülü, boş bir spekülasyon değil,

[195] Löwiy, *Marksizm ve Din*, s.43.

şimdiden çıkarılabilecek bir kestirimdir."[196] Yani Marx'ta mevcut toplumsal koşullardan çıkarılabilecek bilimsel bir öngörü söz konusudur; çünkü tarih, üretim tarzlarının içsel çelişkilerinin diyalektiğine dayanır. Dolayısıyla kapitalizmin yıkılışı ve yeni bir toplumsal düzenin doğuşu ahlaki ya da dini bir vaatten ziyade maddi ilişkilerin zorunlu sonucu olarak kavranmalıdır. Bu bakış, kurtuluş teologlarının eskatolojik ufku ve tarihsel adalet mücadelesi için teorik bir temel sunar.

Kurtuluş teolojisi, Marxist düşüncenin etkilerini derinlemesine içselleştirir. Gutierrez ve benzeri teologlar, Marx'ın kapitalizm eleştirisini izleyerek, toplumsal adaletsizlik üreten ekonomik ve politik yapıları "günah düzeni" olarak niteler. Böylece kapitalizm, ekonomik sömürü ilişkilerinin bütünün ifade etmenin yanı sıra kötülüğün yapısal tezahürü olarak da kavramsallaşır. Gutierrez, *iman*ı soyut bir dogma olarak tarif etmekten ziyade ezilenlerle dayanışma içinde tarihsel pratikte somutlaşan bir eylem biçimi olarak tanımlar. Ona göre teoloji ikinci bir eylemdir.[197] Yani teoloji bizzat tarihsel pratiğin ardından gelen bir düşünsel yansıma ve *iman* eyleminin kavramsallaştırılmasıdır. Bu bağlamda *iman*, bireysel bir inanç olmaktan çok, özgürlüğün ufkunda gerçekleşen toplumsal bir *praksis* olarak belirir. Bu anlamda *iman*, ezilenlerin tarihsel kurtuluş mücadelesini besleyen dönüştürücü bir güçtür. Bu perspektif Gutierrez'in "sevgi ve adalet krallığı" olarak yorumlamasında somutlaşır. Burada "krallık" uhrevi bir kurtuluşun yanı sıra kardeşliğe dayalı yeni toplumsal ilişkilerin mümkün olduğu tarihsel bir ufku ifade eder.[198] Bu ufuk, Gutierrez'in özel mülkiyete yönelik eleştirisiyle daha da somutlaşır.

Gutierrez'e göre özel mülkiyet, yoksulluğu ve sömürüyü yeniden üreten yapısal günahın en belirgin ifadesidir. Sermayenin özel mülkiyeti altında emek sürekli yabancılaşır. Bu tahlil, Marx'ın özel mülkiyeti, toplumsal yabancılaşmanın kökeni ve "ilk günah"ın seküler biçimi olarak teşhis eden yaklaşımıyla doğrudan birleşir. Dolayısıyla kapitalist mülkiyet düzeni, ekonomik bir kategoride olmakla birlikte günahın kurumsallaşmış biçimi olarak da anlaşılır. Gutierrez, Latin Amerika bağlamında, mevcut düzenin sadece reformlarla iyileştirilemeyeceğini; aksine statükodan radikal bir kopuş gerektiğini belirtir. Ona göre kurtuluş, mevcut yapının değişiminin yanı sıra kökten farklı

[196] Eagleton, *Marx Neden Haklıydı?*, s.119.
[197] Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation*, ed. William E. Jerman, NewYork: Orbis Books, s.xxxiu.
[198] Gutierrez, *A Theology of Liberation*, s.103.

bir toplumsal düzenin inşasıdır. Bu ise "yeni bir insan" ve "yeni bir toplum" yaratma hedefiyle bağlantılıdır. Dolayısıyla kurtuluş, adalet krallığının tarihsel ufkuna açılan bir imkân olarak özel mülkiyetin sınırlandırılması ya da ortadan kaldırılmasıyla ilişkilidir.[199] Bu noktada teolojik kurtuluş ve tarihsel devrim aynı yönelimi paylaşır. Yani kurtuluş ezilenlerin özgürleşmesi ve mülkiyet düzeninin kökten dönüşümüyle mümkündür. Bu etik-politik-teolojik temel, Boff tarafından daha da geniş bir yelpazeye oturtulur. Boff, kurtuluş teolojisinin merkezine İsa Mesih'in müjdesini ve özellikle de Tanrı'nın krallığı fikrini yerleştirir. Boff için uhrevi bir gelecekten ziyade adalet, eşitlik ve kardeşliğe dayalı yeni bir yaşam biçiminin tarihsel ufkudur. Bu krallığın işaretleri, yoksulların özgürleşme mücadelesinde ve ezilenlerin dayanışma içinde şimdiden görünür hale gelir. Bununla birlikte Boff, kurtuluş düşüncesini sadece yoksulların ve ezilenlerin özgürleşmesiyle sınırlı tutmaz.

Boff'a göre kurtuluş düşüncesi, bütün insanlığın –hem yoksulların hem de zenginlerin- özgürleşmesini zorunlu kılar. Çünkü insanlık modern çağın hâkim paradigması olan tüketimcilik, doğanın sömürülmesi, ötekiliğin inkârı ve her varlığın içkin değerinin silinmesi gibi yapısal tahakküm biçimleri altında kolektif olarak baskılanmaktadır.[200] Bu bağlamda kurtuluş, politik teolojinin temel sorunsallarından biri olan egemenlik ve adalet meselesiyle kesişir. Tanrısal egemenliği, dünyevi iktidara aktaran Schmittçi çizgiden farklı olarak, kurtuluş teolojisinin sunduğu paradigma, tüm varlıkların karşılıklı bağlılığını kabul eden bir topluluk tahayyülüne yönelir. Bu yaklaşım Marx'ın özel mülkiyet ve yabancılaşma eleştirisinde olduğu gibi mevcut düzenin günahkâr yapısını teşhir ederken Bloch'un "umut ilkesi" ve Benjamin'in mesiyanik tarih anlayışıyla kesişerek adaletin ertelenemez çağrısını seküler düzlemde yeniden kurar. Dolayısıyla kurtuluş dinsel bir *eskaton*un yanı sıra insan ve yeryüzü arasında[201] barışı

---

[199] Gutierrez, *Theology of Liberatin*, s.17.

[200] Leonarda Boff, *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, s.108.

[201] Boff'un *Cry of the Earth, Cry of the Poor* adlı eserinde geliştirdiği yaklaşım, Tanrı'nın krallığının toplumsal kurtuluşun yanı sıra doğanın özgürleşmesiyle de ilişkilidir. Boff'a göre krallık, kardeşliğe ve dayanışmaya dayalı yeni bir yaşam biçimi olarak hem insanlar arasındaki adalet hem de insan ve doğa arasındaki uyumu içerir. Bu yönüyle kurtuluş teolojisi, toplumsal eşitsizliklerle birlikte doğanın sömürüsüne de karşı çıkar. Boff'un bu tezi, Marx'ın doğa-emek ilişkisine dair çözümlemeleriyle dikkat çekici bir paralellik taşır. Marx'a göre emek, insan ile doğa arasındaki canlı aracı süreçtir ve kapitalizm bu süreci yabancılaştırarak doğayı da sömürü nesnesine indirger. Dolayısıyla Boff'un krallığı, ekolojik boyuta genişletmesi, Marx'ın doğayı üretim ilişkilerinin ayrılmaz parçası olarak değerlendiren yaklaşımıyla yapısal bir kesişim taşır.

olanaklı kılacak politik-teolojik bir paradigma olarak belirir.

Kurtuluş teologlarının büyük bir kısmının kapitalizmi kapitalizmi, adaletsiz bir ekonomik düzen olarak betimlemesinin ötesinde yapısal günahın kurumsallaşmış biçimi olarak tarif edişi, Dussel'in onu "ölüm düzeni" olarak nitelemesiyle daha da radikalleşir. Dussel için kapitalizm, ekonomik bir sömürü olmasının yanı sıra yoksulların ve dışlananların yaşam hakkını sistematik bir biçimde ortadan kaldıran, ölüm üreten bir yapıyı temsil eder.[202] Bu nedenle kurtuluş, ölüm düzeninin teşhiri ve aşılmasıyla yani hayatın korunması ve insan onurunun savunulmasıyla mümkündür. Dolayısıyla Dussel de tıpkı Gutierrez ve Boff gibi kurtuluş teolojisinin politik-teolojik ufkunu eskatolojik bir gelecek beklentisiyle sınırlamayarak onu somut tarihsel *praksis* içinde ezilenlerin yaşam hakkı mücadelesi üzerinden temellendirir. Dussel'in, kurtuluş teolojisinin kapitalizm karşıtı söylemiyle uyumlu olan bu yaklaşım, 1973'te Brezilya'nın orta batı bölgesindeki piskoposların yayımladığı "The Cry of the Church" başlıklı belgede de açık bir şekilde ifade edilir. Bu belgede kapitalizm "musibet, birikmiş günah, çürümüş kök, ölümü üreten bir ağaç" olarak tarif edilerek özel mülkiyetin mahkûm edilmesi gerektiği vurgulanır.[203] Yani kurtuşuş teolojisinin yapısal günah eleştirisi tarihsel ve teolojik bir derinlikte pekiştirilir. Bu çerçeve daha önce de söz konusu olduğu üzere Marx'ın meta fetişizmi çözümlemesi ve *Kitab-ı Mukaddes*'in putperestlik eleştirisi arasında kurulan seçmeci yakınlık sayesinde teolojik-politik bir derinlik kazanır.

Marx'ın eserlerinde Altın Buzağı, Mammon, Molek, İsa, Meryem **v**b. sıkça kullandığı teolojik simgeler, kapitalizmin insan emeğini ve toplumsal ilişkileri aşkın bir kudret olarak "tanrılaştırma" eğilimini ifşa eden simgesel bir repertuar sunar. Marx'ın fetişizm kavramı, bu putperestlik semantiğin modern, ekonomik-eleştirel karşılığıdır. Löwiy'inde vurguladığı gibi Latin Amerika'daki Hıristiyan sosyalistlerin tecrübesi ile Kilise'nin kapitalizmle hesaplaşması, kutsal metindeki put eleştirisi ve Marx'ın meta eleştirisini aynı paydada buluşturur. Bu buluşma, kurtuluş teolojisinin yapısal günah tasavvurunun epistemik dayanaklarını güçlendirir. Dussel'in fetişizme dair ayrıntılı felsefi incelemsi –Marx'ın teolojik mecazlarını sistematik bir okuma içinde yeniden kurma girişimi- bu köprüyü, kavramsal düzeyde temellendirir. Bu hattın en tutarlı

[202] Enrique Dussel, *Ethics of Liberation*, s.39.

[203] Löwy, M. "Marksist Kurtuluş Teolojisi". İçinde *Çağdaş Marksizm İçin Eleştirel Kılavuz*, haz. Jacques Bidet ve Stathis Kouvelakis, çev. Şükrü Alpagut, s.220-226. İstanbul: Yordam Kitap, 2011.s.222.

sistematik ifadesini ise H. Assmann, J. Sobrino, Franz Hinkelammert gibi teologların geliştirdiği "piyasa putperestliği" çözümlemesinde bulur. Onlara göre sorun ateizm değildir; asıl mesele tahakküm ilişkilerini kutsayan ve kurban talep eden sahte ilahlara – piyasanın mutlaklaştırılmış- düzenine tapınmadır. Kapitalis "ekonomik din" piyasa yasasını hukuki-ahlaki bir norm gibi kutsallaştırır; gündelik fetişist pratikler ibadet işlevi görür ve yoksullar bu sahte ibadetin kaçınılmaz kurbanlarına dönüşür. Bu okuma, Kilise içindeki eleştirel damarın, zulüm putlarına karşı yürüttüğü tarihsel mücadeleyle birleşir ve bu teolojik-politik teşhir, kurtarıcı Tanrı arayışı ve ezilenlerin adalet talebi etrafında kolektif bir anlatıya bağlanır.[204] Böylece "ölüm düzeni" putperestlik/fetişizm semantiğiyle eklemlenerek kapitalizmi ekonomik bir sömürü formuyla beraber hayatı kurbanlaştıran sahte bir din düzeni olarak kavramaya olanak tanır; kurtuluş ise bu sahte ibadetin bozulması, fetişin çözülmesi ve ezilenlerin yaşam hakkı mücadelesinin tarihsel-*praksis* içinde örgütlenmesiyle düşünülür. Bu hattın tamamlayıcı bir boyutu, Metz'in modernliğe yönelik eleştirisinde açığa çıkar.[205]

Metz için Aydınlanma sonrası dinin toplumsal köklerinden koparılarak bireysel vicdana hapsedilmesi teolojiyi, politik ve meshçi boyutlarından soyutlar. Metz'in politik teolojisi, bu tip bir indirgemeye karşı "kamusallaştırma" çağrısıdır. Din, hakikatini toplumsal adalet talebi ve tarihsel özgürleşmeye ilişkin olarak bulabilir. Bu yaklaşım Marx'ın dini, bireysel vicdana hapsedilmesini yanılsama olarak teşhir etmesiyle yapısal bir paralellik taşır. Fark şu ki, Marx dini aşmayı hedeflerken Mezt dini, adalet talebine bağlayarak dönüştürmeye yönelir. Bu doğrultuda Metz'in politik teolojisinin merkezinde yer alan acı çekenlerin hafızası -*memoria passionis*- kavramı, tarih boyunca ezilenlerin ve kurbanların unutulmuş çığlığını kolektif bilinçte diri tutar. Bu hafıza en yoğun şekilde, İsa'nın çarmıhta çektiği acının hatırasında somutlaşır. Çünkü bu hatıra, bireysel ve imani bir deneyimle birlikte bütün mazlumların ve tarihin dışlanmışlarının acısının sembolik taşıyıcısıdır. Böylece çarmıh hem Tanrı'nın adalet vaadini hem de tarihin kurbanlarının unutulmaması gerektiğini hatırlatan tehlikeli bir hafıza kaynağıdır. Dolayısıyla Metz'de modernliğin bireyselleştirici ve unutturucu din anlayışına karşı teolojiyi tarihsel adalet talebiyle yeniden bağlayan bir anlayış söz konusudur. Böylece kurtuluş teolojisi, sahte

[204] Löwy, M. "Marksist Kurtuluş Teolojisi" *Çağdaş Marksizm İçin Eleştirel Kılavuz*, s.222.s.223, 224.

[205] Metz'e dair bu değerlendirmeler, Gutierrez'in *Theology of Liberation* adlı eserinin "Eschatology and Politics" bölümündeki yorumlar dikkate alınarak yapılmıştır.

tanrılara karşı mücadelenin yanı ısra modernliğin ürettiği bireyselleştirilmiş din anlayışına da karşı çıkarak kamusal ve mesihçi bir perspektif açar.

Kurtuluş teolojisinin politik ve mesihçi yorumu, Hıristiyan inancının eskatolojik umutlarını aşkınlık alanından çıkararak tarihsel mücadelelerin somut zeminine indirme teşebbüsüdür. Bu yaklaşım Marx'ın seküler mesihçiliğinden beslenerek Hıristiyan kurtuluş söylemini ezilenlerin deneyimiyle ve maddi dünyanın adalet arayışıyla kaynaştırır. İlahi Mesih inancını tümüyle reddetmeksizin Mesih simgesini mağdurların yoldaşı ve kurtarıcısı" olarak yeniden tanımlar; teolojik olanı politik eylem ile birleştirir. Kurtuluş teolojisi bu yönüyle, bir taraftan Marx'ın devrimci *praksis* anlayışına yaslanırken diğer yandan ona eskatolojik bir çerçeve kazandırır. Bu çift yönlü sentez Marx ve teoloji arasındaki diyalogun ve kesişimin imkânlarıyla birlikte bu ilişkinin gerilimlerini ve sınırlarını da görünür kılarak modern politik teolojinin kritik düğüm noktalarından birini oluşturur.

1.3.3. Marx ve Kurtuluş Teolojisi: Kesişim Noktaları

Marx ve kurtuluş teolojisi arasındaki kesişim noktaları, ezilenlerin kurtuluşu, kurtuluş temasının tarihsel boyutu ve özgürlük krallığı tahayyülü etrafında belirginleşir. Her ikisi yaklaşım da ezilenlerin kurtuluşunu merkeze alır; ancak Marx bu kurtuluşu, tamamen dünyevi bir çizgide, proletaryanın devrimci *praksis*i ve sınıf mücadelesi aracılığıyla gerçekleştirilecek tarihsel bir dönüşüm olarak kurgular. Kurtuluş teolojisi ise aynı kurtuluşu hem ilahi/uhrevi hem de dünyevi bir boyutta; yani Tanrı'nın krallığının eskatolojik vaadini yoksulların tarihsel adalet ve özgürleşme mücadelesiyle birlikte yorumlar. Bu nedenle Marx'ın özgürlük krallığı vizyonu Tanrı'nın krallığı düşüncesiyle yapısal benzerlikler taşır; aşkın olanı tarihin içine, toplumsal *praksis* zeminine yerleştirir. Dolayısıyla Marx'ın düşüncesi, seküler mesihçiliğin en güçlü örneklerinden biri olarak, modern politik teoloji ve kurtuluş teolojisinin dünyevi adalet duyarlılığıyla kesişen üretken bir diyalog olanağı sunar.

Ezilenler ve yoksullar hem Marx'ın tarihsel materyalizminde hem de kurtuluş teolojisinin teolojik söyleminde kurtuluş fikrinin asli öznesi olarak belirir. Marx'ın *HHFE*'de belirttiği gibi proletarya üretim sürecinde sömürülen bir sınıf olmakla birlikte toplumun bütünsel yıkımını içinde barındıran ve bu nedenle, yeni bir tarihsel bütünlüğün

öznesi olabilen sınıfır.[206] Bu nedenle proletarya, özel mülkiyet düzeninin olumsuzlanmasının zorunlu taşıyıcısıdır; onun varoluşu "insanın b*ütünsel yitimi*"ni[207] aynı zamanda ise "*insanın bütünssel yeniden fethi*"nin[208] imkânını temsil eder. Böylece proletarya toplumun kendi öz varoluşunun gizini açığa çıkaran ve eski düzenin tarihsel yıkılışını somutlaştıran sınıf olarak tarihsel kurrtuluşun merkezine yerleşir. Kurtuluş teolojisinde ise yoksullar, Tanrı'nın krallığının öncelikli muhatabı olarak eskatolojik adaletin, tarihsel düzlemde görünür kılındığı özne konumuna yerleşir. Bu noktada yoksullar dışarıdan yardım bekleyen edilgin bir topluluktan ziyade kurtuluşun teolojik ve toplumsal öznesi olarak konumlanır. Yani yoksullar, tarihten ve kiliseden dışlanmış konumlarından çıkarak kendi kaderlerinin etkin aktörleri haline gelir.

Gutierrez'e göre kurtuluş teolojisi yoksulların "kendi imanlarını yorumlama hakkının"[209] bir ifadesidir ve onların kurtuluş mücadelesini, Tanrı'nın krallığının tarihsel işareti olarak yorumlar.[210] Yoksulların özgürlük talebi, sefaletin yükünü taşıyan sınıflar içinde en yoğun ve en kararlı bir biçimde ortaya çıkar. Dolayısıyla Marx'ın proletaryası ve kurtuluş teolojisinin yoksulları, farklı epistemolojik zeminlerden türemiş olsalar da aynı tarihsel kurtuluş mantığının taşıyıcılarıdır. Marx'ta proletaryanın ezilmişliği, kapitalist üretim tarzının işleyiş biçiminden kaynaklanır. İşçi, sahip olduğu tek şey olan emeğini bir meta gibi satmak zorundadır. Bu zorunluluk onu, sermayenin karşı kutbuna yerleştirir.

Marx'ın *Grundrisse*'de ifade ettiği gibi "sermayenin karşıtı, emektir."[211] Emek-sermaye mübadelesinde işçi, emeğin ürününün mülkiyetini kaybeder ve artı-değer sömürüsünün taşıyıcısı haline gelir. Böylece işçi, üretim sürecinde yaşamını idame ettirmek için emeğini harcamakla birlikte aynı zamanda kendi emeğiyle ürettiği zenginlikten *yabancılaşan* bir varlık haline gelir.[212] Kapitalist üretim sürecinde işçinin emeği sermayeye dönüşür; sermaye ise ancak emeğin üretici gücünü kendine tabi kıldığında varlığını sürdürebilir. Bu sebeple proletarya kapitalist düzenin çelişkilerinin en

[206] Marx, *HHFE*, s.208.
[207] Marx, *HHFE*, s.208.
[208] Marx, *HHFE*, s.208.
[209] Gutierrez, *Theology of Liberation*, s.xx.
[210] Gutierrez, *Theology of Liberation*, s.xxi.
[211] Marx, *Grundrisse*, s.303.
[212] Marx, *Grundrisse*, s.336, 337.

yoğun biçimde cisimleştiği sınıftır. Hans Heinz Holz'a göre Marx'ta tarihsel sürecin öznesi, zengin ve yoksul arasındaki farktan ziyade sermaye ve emek arasındaki çelişkidir. Bu çelişki, insanlığı sömürü düzeninin kurbanları haline getirir.[213] Kurtuluş teolojisi de yoksulluğu bireysel kusurların sonucundan ziyade toplumsal, ekonomik ve politik yapılara sinmiş bir gerçeklik olarak kavrar. "Yapısal günah" kavramı kapitalist üretim biçimi, sömürü ilişkileri ve adaletsiz mülkiyet dağılımının günahkâr bir toplumsal düzen oluşturmasına ilişkindir. Bu nedenle yoksulluk, kadere ilişkin olarak kavranmak yerine günahkâr yapılar tarafından üretilmiş bir durumdur. Bu çerçevede yoksulların teolojik önceliği, Tanrı'nın krallığının özüne dair bir zorunluluktur. Gutierrez'in de aktardığı gibi *Kutsal Kitap* boyunca Tanrı'nın tercihi, daima güçsüzden, ezilenden ve dışlanandan yana olmuş İsa'nın Dağdaki Vaaz'da dile getirdiği gibi "Ne mutlu yoksullara, çünkü göklerin egemenliği onlarındır" sözü, bu ilahi seçimin en açık ifadesi haline gelmiştir.[214] Dolayısıyla kurtuluş teolojisi, kilisenin misyonunu, Tanrı'nın krallığını tarih içinde görünür kılma sorumluluğu olarak yorumlar. Yoksulların tarafında olmak, günahkâr yapılara karşı verilen adalet mücadelesine ve Tanrı'nın kurtarıcı iradesine katılmak anlamına gelir.

Kurtuluş teolojisinin yoksulluğu yapısal günah kategorisiyle ilişkilendiren perspektifi, modern kapitalizmin teolojik işleyişini açığa çıkaran Benjamin'in tahlilleriyle de kesişir. Benjamin'e göre kapitalizm, *kefaret* sunmak yerine sürekli suçluluk ve borç üreten bir din gibi işler. Bu anlamda yoksullar, başarısızlıkları nedeniyle suçlu, zenginler ise başkalarını borçlandırarak suç ortağı sayılır. Suçluluk kuşaktan kuşağa devredilen evrensel bir yük haline gelir. Bu düzen, Tanrı'nın iradesiyle piyasanın işleyişini özdeşleştiren bir söylemle meşrulaştırılır. Böylece teolojik söylem (Tanrı'nın kendisi dahi) piyasa rasyonelitesiyle özdeşleşen bir dil içinde işlev görür. Suçluluk/borçluluk ekonomisi dini bir mantık gibi çalışır.[215] Bu noktada Marx'ın *Kapital*'de geliştirdiği "metafetişizmi" kavramı ve kurtuluş teolojisinin yapısal günah kavramı birleşir. Her ikisi de toplumsal ilişkilerin kutsal bir nitelik kazanarak sömürü düzenini meşrulaştırmasını ifşa eder ya da toplumsal ilişkilerin mistifikasyon yoluyla meşrulaştırılmasını teşhir eder;

---

[213] Hans Heinz Holz, *Sosyalizmin Yenilgisi ve Geleceği*, çev. Yener Orkunoğlu, İstanbul, YordamKitap, 2008, s.88.

[214] Gutierrez, *Theology of Liberation*, s. xxvi, xxui.

[215] Bu tespitler, Löwiy'in *Devrim Bir İmdat Frenidir* adlı eserine dayalı olarak yapılmıştır. Bkz. Löwiy, *Devrim Bir İmdat Frenidir*, s.16, 17.

ortak vizyon ezilenlerin kurtuluşudur ki yoksulların özgürleşmesi hem tarihsel hem teolojik bir zorunluluk olarak anlaşılır. Marx en temelde, sermaye-emek antoganizmasına ilişkin olarak beliren adaletsiz düzene karşı proletaryanın devrimini zorunlu bir görev olarak yorumlarken kurtuluş teolojisi, aynı adalet mücadelesini, Tanrı'nın krallığının tarih içindeki görünümü olarak değerlendirir. Başka bir ifadeyle kurtuluş teolojisi, Tanrı'nın krallığının sadece ahirette gerçekleşecek vir vaat olmadığını, tarih içinde ezilenlerin adalet ve özgürlük için verdikleri mücadele aracılığıyla bu dünyada da görünür hale geldğini savunur. Sonuçta her iki yaklaşımın birleştiği nokta, son kertede kurtuluşu, bireysel kurtuluşun ötesine taşıyarak toplumsal ve tarihsel bir gerçeklik olarak kavrar. Böylece hem Marx hem de kurtuluş teolojisi kapitalizmin insanı nesneleştiren ve yoksulluğu yeniden üreten yapısına karşı, ezilenlerin tarihsel kurtuluşunu merkeze alan ortak bir karşı duruş sergiler.

Marx'ın devrim anlayışı, tarihin ilerleyişini sınıf mücadeleleri üzerinden temellenir. *Manifesto*'da belirtildiği gibi "şimdiye kadar ki bütün toplumların tarihi, sınıf mücadeleleri tarihidir." Bu vurgu, tarihin itici gücünü, ezilenlerin direnişinde gören bir yaklaşımı ifade eder. Kurtuluş teolojisi de insanlığın kurtuluşunu ertelenmiş bir vaatten ziyade, ezilenlerin tarih içindeki zorunlu sonucu olarak kavrar. Marx, devrimi aşkın bir müdahale yerine tarihsel *praksis*in ürünü olarak kavrar. *Louis Bonaparte'ın 18. Brumaire* adlı eserinde ise bu hat, ideolojik yanılsamaların tarihsel koşullarla nasıl iç içe geçtiğini somut olarak çözümler. Marx, halkın devrimi, İsa'nın yeryüzüne dönüşünü bekler gibi mucizevi bir olay olarak tahayyül etmesini eleştirir. Ona göre kurtuluş tarihin dışından gelen aşkın bir Mesih anlayışını dışlayarak proletaryanın kendi tarihsel *praksis*iyle gerçekleşebilir.[216] Bununla birlikte Marx'ın kendi devrim teorisi de sekülerleştirilmiş bir mesihçliği barındırır. Çünkü proletarya, ekonomik bir sınıf olmakla birlikte, insanlığın evrensel kurtarıcı öznesidir.

1844 El Yazmaları'nda *yabancılaşma*nın aşılması, insanın özüne yeniden kavuşması ve yeni bir doğuş olarak tasvir edilir. Bu erken döneminde Marx, insanın türsel özünü yeniden kazanması gerektiği şeklinde bir izlenim verir. Ancak Marx'ın olgun düşüncesinde bu kavrayış daha da genişleyerek *yabancılaşma*nın aşılması insanın özünü yeniden bulmasından ziyade toplumsal ilişkilerin kökten dönüşümüyle mümkün hale

[216] Marx, *Louis Bonaparte'ın 18. Brumaire*, çev. Sevim Belli, Anakara, Sol Yayınları, 2018, s.14.

gelir. *Gotha Programı Eleştirisi*'nde ise bu vizyon "herkesten yeteneğine herkese ihtiyacına göre"[217] ifadesiyle, komünizmin üst evresine ilişkin bir ilke olarak belirir. Marx'ın kurtuluşu, bireysel özgürleşmenin ötesine taşıyan toplumsal bir düzen tasavvurunu çerçeveler. Marx'ın bu tespiti, kurtuluşu bireysel bir özgürleşmenin ötesine taşıyarak toplumsal ilişkilerin köklü bir dönüşümü olarak kavrandığının göstergesidir. Bu normatif ilke, *Kapital*'de "zorunluluk krallığından özgürlük krallığına geçiş" kavramsallaştırmasıyla, adalet idealini tarihsel ve yapısal bir zorunluluk boyutubna taşır. Bu gerilimli yapı, Marx'ı bir yandan aşkın mesihçi beklentiyi reddeden öte yandan ise onu, dünyevi ve tarihsel bir zorunluluk olarak yeniden üreten bir düşünür konumuna yerleştirir. Nitekim Benjamin'in "zayıf mesih" kavramı bir yönüyle aynı noktaya temas eder. Benjamin, geçmişin her kuşağa bir hak talebi bıraktığını ve bu talebin "bize kurtarıcı bir Mesih gibi beklenmiş biri olarak geldiğini"[218] söyler; yani kurtuluş, mutlak ve kudretli bir özneye indirgemek yerine onu, her kuşağın ezilenlerine yüklenen kırılgan ama acil bir sorumluluk olarak kavrar. Benjamin'in bu yaklaşımı, kurtuluş teolojisinin de altını çizdiği gibi kurtuluşu ertelenmiş bir vaatten ziyade ezilenlerin tarihsel *praksis*inde güncellik kazanan bir görev olduğunu gösterir. Bu çizgi, Bloch'ta Marx'a yaslanarak ontolojik bir zemine yerleşir.

Bloch, *Umut İlkesi*'nde "Henüz-Olmayan"ın sezgisel bilincini, insanın üretici *praksis*inin (Marx'ın doğanın insanileştirilmesi" fikrinin uzantısı) ve doğanın insan tarafından dönüştürülmesinin (*natura naturans* olarak etkin doğa) içinden kavrar. Bloch'un ifadesiyle "insanın doğallaştırılmasının, doğanın insanileştirilmesinin Henüz-Olma'sı" olarak tanımlanan özgürlük krallığı geçmişe dönüşle değil, *exodus* ile kurulur.[219] Böylece kurtuluş döngüsel kehanetten ziyade tarihte faal öznenin *praksis*inde açılan somut bir olanaktır. Bu kurtuluş teolojisinin Tanrı'nın krallığını ertelenmiş bir öte-dünya vaadi dışında, yoksulların tarihsel özgürleşmesi içinde görünür kılan anlayışıyla buluşur. Daha önce de belirtildiği gibi Boff'un kurtuluş teolojisinin, kiliseyi kurumsal bir otoriteden ziyade "yoksulların önceliğini" kabul eden bir topluluk olarak kurgulayan damarını da temsil eder. Bu anlamda Boff'un yoksulların somut tarihsel mücadelesine vurgu yapan perspektifi, Moltmann'ın umudu, bireysel bir tesellinin yanı sıra kamusal

[217] Marx, Engels, *Gotha ve Efrut Programının Eleştirisi*, çev. Barışta Erdost, Ankara, Sol Yayınları, 2010, s.27, 28.
[218] Benjamin, *Pasajlar*, s.38.
[219] Bloch, *Umut İlkesi 1*, s.255, 256.

alanda adalet ve özgürlük ekseninde işleyen bir teolojik güç olarak kavrayışıyla birleşir.

Daha önce de belirtildiği gibi Moltmann, seküler modernliğin, dini görünmezleştirme eğilimine karşı çıkarak dini, özgürleştirici toplumsal hareketlerle ve kurtuluş mücadeleleriyle dayanışma içinde konumlandırır. Onun kamusal-teoloji anlayışı, kiliselerin ve dini grupların tarihsel-politik sorumluluk üstlenmesini ve "ilerici politika"nın aktif bir parçası olmasını savunur. Bu yönüyle Moltmann, iman ve *praksis* arasındaki kopmaz bağı teyit eder ve umut yine, ertelenmiş bir vaatten ziyade ezilenlerin tarihsel mücadelelerinde şimdiden işleyen bir dinamizm haline gelir. Böylece Moltmann teolojinin kamusal-politik sorumluluğunu vurgular ve dini, özgürleştirici toplumsal hareketler ile adalet mücadelesi içinde konumlandırır. Böylece Moltmann'ın kamusal teoloji anlayışı, Marx'ın *praksis* düşüncesiyle ve kurtuluş teolojisinin yoksulların tarihsel önceliğini vurgulayan hat ile buluşarak, kurtuluşu hem teolojik hem de seküler düzlemde tarihsel bir görev olarak temellendirir.

Kuramsal çözümlemeler göstermektedir ki, Marx ile kurtuluş teolojisinin kesişimi üç ana eksende belirginleşir: Ezilenlerin kurtuluşunun merkeziliği, kurtuluşun tarihsel icrası ve özgürlük krallığı tahayyülü. Marx, proletaryayı, sömürü düzeninin yıkılışı ve insanın yeniden kendine dönüşünü mümkün kılacak tarihsel özne olarak konumlandırırken, kurtuluş teolojisi yoksulların önceliğini, Tanrı'nın krallığının tarih-içi işareti olarak görür. Her iki yaklaşım da kurtuluşu, bireysel iç deneyim yerine ezilenlerin kolektif *praksis*iyle gerçekleşecek toplumsal bir dönüşüm olarak tanımlar. Marx'ın meta fetişizmi terimi ve kurtuluş teolojisinin "yapısal günah" kavramı kapitalizmi ekonomik bir değerlendirmenin ötesine taşıyarak teopolitik bir günah düzeni olarak işlediğini ortaya koyar. Son kertede, Marx'ın özgürlük krallığı vizyonu ile kurtuluş teolojisinin Tanrı'nın krallığı tasavvuru farklı dil ve temellere dayansalar da, adaletin ve özgürlüğün tarihin içinde inşa edileceğini vurgulayan müşterek bir kurtuluş perspektifinde buluşur. Bu bağlamda Marx'ın düşüncesi, teolojik mesih işlevinin sekülerleştirilmiş bir biçimi olarak ortaya çıkar. Proletaryanın kurarıcı özne konumu, Mesih'e atfedilen evrensel kurtuluşun işlevini maddi ve tarihsel zeminde yeniden üretir. Bu açıdan Marx'ta *praksis*in Tanrı'nın yaratıcı işlevini üstlenmesi ile proletaryanın Mesih'in kurtarıcı işlevini, tarihsel zeminde yeniden üretmesi aynı politik-teolojik sekülerleşme sürecinin iki tamamlayıcı yönünü oluşturur.

1.3.3.1. İncil'in Kurtuluşçu Yorumu ve Politik-Teolojik Yansımaları

Marx ile kurtuluş teolojisinin arasındaki kesişimlerin açığa çıkardığı en önemli sorulardan biri, kutsal metinlerin nasıl okunması gerektiği meselesidir. Çünkü *İncil*'in geleneksel dogmatik okumaları çoğu kez kurtuluşu öte-dünya ile sınırlarken, kurtuluş teolojisi bu metinleri, ezilenlerin tarihsel adalet mücadelesiyle birlikte yorumlamayı esas alır. Bu bağlamda *İncil*, soyut bir ahlak kitabından ziyade toplumsal eşitsizliklere karşı yömelmiş politik-teolojik bir çağrı olarak anlaşılır. Hermenötik yöntem, metnin tarihsel bağlamını ve ezilenlerin deneyimini merkeze alarak *İncil*'in mesajını görünür kılar. Bu yöntem sayesinde kurtuluş ertelenmiş bir vaatten ziyade bu dünyada inşa edilmesi gereken bir gerçeklik olarak kavranır. Böylelikle *İncil*'in kurtuluşçu yorumu hem Marx'ın praksis merkezli kurtuluş anlayışıyla temas eder hem de teolojinin ezilenler lehine yeniden yorumlanmasının önünü açar.

1.3.3.1.1. Beden Teolojisi ve Politik İçkinlik

Kurtuluş teologları, Hıristiyanlığın Marksizmle bağdaşmazlığı yönündeki geleneksel iddiaları aşarak, günlük hayatın sorununlarını, *İncil*'in ışığında yeniden yorumlamaya çalışır. Bu yaklaşım iki temel soruyu gündeme getirir. İlki, tarihsel süreç içinde tinselciliğe yönelerek toplumsal sorunlardan kopan bir Hıristiyanlık anlayışının *İncil*'in özsel mesajıyla ne derece bağdaştığıdır. İkincisi ise kurtuluş teologlarının, gerçekten de *İncil*'e uygun bir yorum geliştirip geliştiremedikleri sorusudur. İlk soruya ilişkin olarak, Hıristiyanlığın başlangıçtaki toplumsal boyutundan uzaklaşıp bireysel tinselciliğe kayması, *İncil*'in merkezi mesajına aykırıdır. Çünkü *İncil*'in özü, Tanrı'nın bu dünyaya da dâhil olması ve İsa'da cisimleşen ilahi iradenin tarihsel düzlemde somutlaşmasıdır. Bu doğrultuda Hıristiyanlığın bir *beden teolojisi*ne sahip olması önemlidir.

Hıristiyanlığın özgünlüğü, Tanrı'nın insana görünmesiyle birlikte bizzat insan olarak tarihsel ve bedensel alana dâhil olmasıdır. Yani *cisimleşme* ile Tanrı aşkınlığını, askıya alarak "bizden biri" haline gelir. Zizék'in de belirttiği gibi Hegelci anlamda, çarmıhta ölen Tanrı, aşkınlığını terk ederek ölümlü hale gelir. Böylece iman edenin Mesihle özdeşleşmesi (Mesih'te yaşam) artık dışsal bir otoriteye boyun eğmekten ziyade

Tanrı'nın insanlıkla aynı düzleme indiğini kabul etmektir.[220] Bu durumda "komşu" (neighbor) mutlak bir yabancı yerine, Pavlus'un şu sözlerinde anlam kazanır: "Bütün yasa şu tek sözde özetlenir: Komşunu kendin gibi seveceksin" (*Gal. 5:14*). Bu buyruk uyarınca herkes, aynı *Ruh*'un taşıyıcısıdır ve aynı inanç topluluğunun bir üyesi olarak kabul edilir. Yine Pavlus'un "Artık ne Yahudi vardır ne Grek, ne köle vardır ne özgür, ne erkek vardır ne kadın; çünkü hepiniz Mesih İsa'da birsiniz" (*Gal. 3:28*) sözü de bu evrensel birlik anlayışını teyit eder. Dolayısıyla Hıristiyanlığın *bedenleşme teolojisi*, Tanrı'nın aşkın ve mutlak otorite olarak konumunu askıya alır ve bunun yerine komşuluk ilkesine dayalı, kolektif eşitliği esas alan bir cemaat anlayışı koyar. Bu yapı, politik-teolojik düzlemde Marx'ın devrimci ya da tarihsel öznesiyle kesişir. Proletarya tıpkı Mesih gibi hem "bizden biridir" hem de bütün insanlığın kurtuluşunu temsil eden evrensel bir öznedir. *Manifesto*'da vurgulandığı gibi proletarya ancak "tüm toplumun kurtuluşunu" sağlayarak kendi kurtuluşunu gerçekleştirebilir. Bu nedenle proletarya, bireysel sınıf çıkarını aşan, evrensel kurtuluşu taşıyan bir özne olarak Mesih figürüyle yapısal bir parallelik arz eder.

1.3.3.1.2. Yoksulların Teolojisi ve Marx'ın Praksisi

Zizék'in yorumuna göre *cisimleşme*, Tanrı'nın aşkınlığının çöküşü ve radikal içkinliğin açığa çıkışıdır. Tanrı, artık, uzak bir "Öteki" olmaktan ziyade kendi ölümüyle tarihin içinde "bizden biridir."[221] Böylece bedenleşme, teolojik olmakla birlikte politik bir boyut kazanarak; bireysel öznelliği, komşuluk ilkesine dayalı kolektif kurtuluş öznesine dönüştüren materyalist bir olay haline gelir. Hıristiyanlığın bir *beden teolojisi*ne sahip olması, Tanrı'nın insan bendeninde *cisimleşmesi*, metafiziksel bir dogma ile sınırlı kalınmadığını, bedensel ve gündelik yaşamla uyumlu tarihsel bir anlayışın izlerini taşır. Buna karşın Hıristiyanlığın tarihsel süreç içinde, tinselleşerek soyut bir ruhsallığa evrilmesi, bu *beden teolojisi*nin aslında, reddi anlamına gelir. Bu anlamda vahyin özü, tarihsel ve bedensel bir gerçeklikten ziyade tinselliğin soyutlaştırıcı diliyle işgal edilmiş olur. Dolayısıyla kurtuluş teologları, yoksulların deneyimlerini merkeze alarak *İncil*'i yeniden okumayı amaçlarlar.

[220] Zizék, *The Puppet and the Drawf: The Perverse Core of Christianity*, s.138.
[221] Zizék, *The Puppet and the Drawf: The Perverse Core of Christianity*, 137, 138.

Kurtuluş teologlarına göre *İncil*, bireysel kurtuluşu ifade eden bir metin olmakla birlikte ezilenlerin bakış açısından okunması gereken tarihsel bir metindir. Başka bir ifadeyle dünyaya yoksulların gözünden bakmayı ilke edinen kurtuluş teologları, yoksulluğun toplumsal hayattaki adaletsizlik gereğince ortaya çıktığını kavrarlar. Bu deneyimlerden hareketle kurtuluş teologları teolojik savlarını temellendirecek olan başta *İncil* olmak üzere, Hıristiyan geleneğini ve Kilise öğretisini yoksulluk sorununa ışık tutmaya davet ederlerpa.[222] Bu hermenötik yönelim –*İncil*'i yoksulların ve ezilenlerin bakış açısıyla okumak gerektiği-[223] yoksulluğun toplumsal ve yapısal nedenlerini görünür kılar ve Tanrı'nın krallığını, adaletin, sevginin ve özgürlüğün hâkim olacağı yeni bir insanlık modeli tahayyül eder.[224] Dolayısıyla *İncil*'in doğru okunması, teolojik bir yorum geliştirmekle birlikte sosyal, politik ve ekonomik adaletsizliklerle yüzleşmek, pratikte eyleme geçmek anlamına gelir. Bu tespitler, daha önce de söz konusu olduğu üzere, Marx'ın filozofların dünyayı yalnızca yorumlamakla yetindiği, ancak asıl meselenin onu değiştirmek olduğu yönündeki tezini çağrıştırır. Çünkü kurtuluş teologları *İncil*'i pasif bir yorumsama nesnesinden ziyade tarihsel dönüşümün normatif ve kurucu ilkesi olarak kavrar. Bu nedenle kurtuluş teologları, salt teorik çözümlemelerin yetersizliğini görerek eylemin zorunluluğunu vurgular ve bu noktada Marksizmden önemli ölçüde beslenir.[225]

---

[222] William Cosgrave, "The Theology of Liberation", *The Furrow,* Vol.37, No.8 (1986), s.508.

[223] Gerald West, "İncil ve Yoksullar: Teolojiyi Uygulamanın Yeni Yolu" *Kurtuluş Teolojisi*, ed. Christopher Rowland, çev. M. Fatih Karakaya, Sevinç Altınçekiç, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s.159.

[224] Cosgrave, "The Theology of Liberation", s.508.

[225] Löwy'in *Marksizm ve Din* Kurtuluş teolojisi ile Marksizm arasındaki ilişki, karşılıklı öğrenme imkânlarını gündeme getirir. Kurtuluş teologları Marksizmden yararlanmışlardır; fakat artık Marksistlerin de bu teolojik mirastan öğrenmeleri söz konusudur. Birinci olarak, kurtuluş teolojisi maddecilik–idealizm karşıtlığını dönüştürücü bir idealizm üzerinden yeniden düşünmeye açar. İkinci olarak, ekonomizm ve kaba materyalizme karşı kültürel ve dinsel gelenekleri devrimci bir bağlama taşır. Üçüncü olarak, taban örgütlenmesiyle anti-bürokratik bir siyasal ufuk önerir. Dördüncü olarak, devrimci pratiğe ahlaki bir boyut ekler. Beşinci olarak, dinin pasifleştirici yerine seferber edici yönünü hatırlatır. Son olarak, tartışmayı metafizik düzlemlerden somut güncel sorunlara—özellikle boşanma, kürtaj, doğum kontrolü ve kadınların beden özerkliği—taşıyarak Tamez ve Gebara gibi feminist teologların müdahaleleriyle yeni bir boyut kazandırır. Böylece Marksizmi felsefi, teorik, siyasal, etik ve toplumsal-cinsiyet perspektifleriyle yeniden konumlandırır. Bkz. Michael Laöwy, Marksizm ve Din, çev. İrfan Cüre, Belge Yayınları, 1996, s.

1.3.3.1.3. Hıristiyan Sosyalizmi ve Tarihsel Örnekler

Nitekim bazı araştırmacılar, kurtuluş teolojisini Hıristiyan sosyalizminin[226] tarihsel devamı olarak değerlendirir. Çünkü Hıristiyan sosyalizmi, kapitalizmin "aç gözlülük ve putperestlik" üzerine kurulu yapısını etik bir eleştiriye tabi tutarak *İncil*'den türeyen ideolojik bir zemin inşa ederler.[227] Bu kesişimde, kapitalist sistemin kardeşlik ve yardımlaşmayı dışlayan rekabetçi mantığına karşı, paylaşımı ve dayanışmayı önceleyen[228] cemaatçi bir *ethos* öne çıkar. Bu nedenle *İncil*'in sunduğu dayanışma ve paylaşım etiği, soyut bir ahlaki öğretinin ötesinde toplumsal bir pratik olarak anlaşılmalıdır. Bu etik, özellikle erken dönem Hıristiyan topluluklarında ortak yaşam, mal ve emek paylaşımı biçiminde kurumsallaşarak Hutteritler gibi cemaat temelli bazı manastır gruplarında ise gündelik hayatın somut örgütlenme ilkesi haline gelir.[229]

Engels'in de işaret ettiği üzere on altıncı yüzyıldaki Alman Köylü Savaşları'nda, *İncil*'den beslenen bu cemaatçi *ethos,* feodal baskılara karşı, kolektif bir direniş hattı olarak ortaya çıkar ve proto-sosyalist bir karakter kazanır.[230] Bu anlamda dikkat çekici olan nokta, *İncil*'in bireysel dindarlığı besleyen bir metin olmakla birlikte ekonomik ve toplumsal eşitlik arayışını motive eden tarihsel bir güç olarak işlev görmesidir. Sonuç olarak hem Hıristiyan sosyalizmi hem de kurtuluş teolojisi, *İncil*'in dünyevi adaletin ve toplumsal dönüşümün sahih kaynağı olarak yorumlar; yoksulların özgürleşmesini ertelenemez tarihsel bir sorumluluk olarak temellendirir.

---

[226] Hıristiyan sosyalizmi, on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sında kapitalizmin yarattığı toplumsal eşitsizliklere karşı, İsa'nın mesajını sosyal adalet, eşitlik ve dayanışma ilkeleriyle ilişkilendiren etik temelli bir harekettir. Kurtuluş teolojisi ise 1960'lardan itibaren Latin Amerika'da gelişmiş "Tanrı'nın yoksullar lehine öncelikli tercihi"ni merkeze alarak Marxist teoriyle diyalog kurmuş ve *İncil*'i, ezilenlerin tarihsel kurtuluşu bağlamında yorumlamıştır. İki gelenek arasında tarihsel ve bağlamsal farklar söz konusudur. Örneğin Hıristiyan sosyalizmi, daha reformist, etik ve Avrupa merkezliyken Kurtuluş teolojisi, daha radikal, politik ve Latin Amerika odaklıdır. Ancak her ikisi de Hıristiyanlığın özünü, ezilenlerden yana toplumsal bir adalet çağrısı olarak kavrar. Bu sebeplerler Hıristiyan sosyalizmi, kurtuluş teolojisinin tarihsel ve kuramsal bir devamıdır.

[227] Anthony Alan John Williams, *Christian Socialism As Political İdeology*, (PhD Thesis), England: Thesis submitted in accordance with the requirements of the University of Liverpool for the degree of Doctor in Philosophy, 2016, s.7.

[228] Williams, a.g.e., s.22.

[229] Rod Janzen, and Max Stanton, *The Hutterites in North America.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2010, s.373.

[230] Rod Janzen, and Max Stanton, a.g.e., s. 17.

1.3.3.1.4. Hermenötik Yaklaşım

Kurtuluş teolojisi, seküler politik bir akım olan Marksizm'den kavramsal bir çerçeve ödünç almakla birlikte onu teolojik söylemle yeniden anlamlandırarak "sekülerleşmiş teoloji" diyebileceğimiz özgün bir perspektif geliştirir. Gutierrez'in de belirttiği gibi eğer bir kurtuluş teolohisinden söz edilecekse, bu teolojinin, modernleşme ve sekülerleşme karşısında konumlanması değil, bizzat bu süreçlerin eleştirisini üstlenmesi gerekir.[231] Dolayısıyla kurtuluş teolojisinin hedeflediği "yeni insan" modeli yaratılışı, Tanrı'dan ayrı gerçeklik olarak değil, Tanrı ile sürekli bir ilişkisellik içinde kavrar. Bu sebeple Kilise'nin kendi kurumsal çıkarlarını önceleyen ve dünyadan kopuk bir teoloji anlayışı reddedilir; onun yerine kurtuluş, dünyevi kategoriler içerisinde, adalet ve eşitlik mücadelesiyle birlikte anlaşılır.

İncil'in yaratılış ve kurtuluş arasında kurduğu bağ, insanın tarihe aktif katılımıyla gerçekleşen bir süreç olarak tanımlanır. Bu da insanın, kendi kurtuluşuna dâhil olması gerektiğini; yani *human self-creation*, insanın kendini yeniden yaratma sürecinde Tanrı'nın iradesiyle işbirliği yaparak özgürleşmeyi mümkün kıldığını gösterir.[232] Nitekim Musa'nın halkını, Kızıldeniz'den geçirerek özgürlüğe ulaştırması ve İsa Mesih'in enkarnasyonu, profan olanın kutsallıkla iç içe geçtiğini ortaya koyar. Kutsal ve kutsal olmayan arasındaki ayrımın kalkması ise tarihin tek olması demektir. Kurtuluşun, insanlık tarihinin tam anlamıyla kalbinde yer aldığını vurgulayan Gutierrez, *İncil*'in yaratılış ve kurtuluş arasında bir bağ inşa ettiğini, bu bağın ise *Tevrat*'ın ikinci kitabı olan *Exodus'ta* tarihsel ve özgürleştirici bir deneyim çerçevesinde karşımıza çıktığını belirtir. Bu doğrultuda, yaratma/yaratılış (creation) ve insanın kendisini yeniden yaratması, (*human self-creation*) kendi kurtuluşunu ya da selametini sağlama noktasında aktif olması anlamına gelir ve kurtuluş tam anlamıyla insanın Tanrı'nın lütfuna aktif bir şekilde katılması demektir. İşte bu sebeple *Çıkış* tarihsel ve özgürleştirici bir perspektif sağlar. Daha açık bir ifadeyle Musa'nın mucizevi bir şekilde Kızıldeniz'i yarmakla halkını kurtuluşa ve özgürlüğe ulaştırmayı hedeflemesinin yanı sıra İsa Mesih'in enkarnasyonu aslında profan olanın kutsallığını ifade eder. İsa Mesih'in vücuda gelmesi yani *bedenleşmesi* bir boyutuyla kurtuluşun, insanın kendisini yeniden yaratmakla mümkün

[231] Gutierrez, *A Theology of Liberation*, s.87.
[232] Gutierrez, *A Theology of Liberation*, s.87.

hale gelmesi demektir. Tam da bu sebeplerden ötürü, kurtuluş teolojisinde tarihsel deneyim ön plana çıkar, peygamberlere ve *Eski Ahit*'in imgelerine vurgu yapılır.[233]

Ekonomist, filozof ve aynı zamanda yetkin bir *İncil* yorumcusu olan José Miranda, Marx ve *İncil* arasındaki ilişkinin en temel probleminin hermenötik düzlemde ortaya çıktığını belirtir. Ona göre sorun, *Kitab-ı Mukaddes*'teki pasajlardan hangilerinin normatif değer taşıdığı değil, bu pasajların hangi yöntemle okunacağı ve nasıl tesfir edileceğidir. Bu bağlamda Miranda'nın amacı, Marx ve *İncil*'i yüzeysel bir biçimde özdeşleştirmekten ziyade *İncil*'i, kendi tarihsel bağlamı içerisinde, titiz ve bilimsel bir perspektifle yeniden yorumlamaktır. Söz konusu hermenötik yaklaşım, Miranda'nın, Marxist teoriyle kurduğu ilişkinin de sınırlarını belirler. Miranda'nın temel motivasyonu, Hıristiyanlığın özünde yer alan tarihsel kurtuluş mesajının göz ardı edilememesi gerektiği düşüncesidir. Miranda'nın bu hermenötik tercihinin en açık örneği, tıpkı Gutierrez'in *Çıkış*'taki özgürleştirici deneyime yaptığı vurgu gibi *İncil*'in tarihsel anlatılarına yönelmesinde görülür. Miranda *Marx and Bible* adlı eserinde, peygamberlerin zalimlere karşı mücadelesini ve mazlumlar için umut taşıyan Tanrı anlayışını yorumlar. Burada özellikle *Çık. 6:6-7*'yi merkeze alır:

> İsrailoğullarına şunu bildir: Ben Rab'im ve dolayısıyla Mısırlıların baskısından sizleri çıkaracağım. Sizi onlara köle olmaktan kolumu kaldırarak ve mükemmel adaletimle sizleri kurtaracağım. Sizi kendi halkım olarak benimseyeceğim, ve sizin Tanrı'nız olacağım. Ondan sonra siz bilmelisiniz ki sizi Mısırlıların esaretinden kurtaran Tanrı'nız Rab benim.[234]

Miranda'ya göre bu pasaj, Tanrı'nın sadece aşkın bir varlık olarak kalmayıp, tarihin akışı içerisinde ezilenlerin, özgürleşmesi için etkin bir özne olarak anlaşılması gerektiğini ortaya koyar. Böylelikle *İncil*, salt ruhani bir metin olmaktan çıkarak, ezilenlerin tarihsel deneyimlerini dönüştüren teolojik ve politik bir kaynak işlevi kazanır.[235] Bu noktada, Miranda'nın hermenötik yönelimi ve Marx'ın tarihsel materyalizmi arasında buluşma noktaları belirginleşir. Marx, tarihi, soyut ideaların gelişimi üzerinden kavramak yerine, toplumsal mücadeleler ve maddi koşullar çerçevesinde anlar. Ona göre üretim biçimleri ve sınıf ilişkileri, tarihin motor gücünü oluşturur. Düşünceler, ideolojiler ve inanç sistemleri ise bu maddi zeminin üzerinden yükselen üstyapı unsurlarıdır. Dolayısıyla tarih, sınıf mücadelelerinin tarihidir. Miranda ise *İncil*'i tinselliğe hapsolmuş bir metin

[233] Daniel H. Levine, "Assessing The Impacts of Liberation Theology in Latin America" s.244.
[234] José Mıranda, *Marx and Bible,* çev. John Eagleson, Wipf&Stock Publisher 2004, s.79.
[235] Miranda, a.g.e., s.vii.

olarak okumak yerine ezilenlerin somut kurtuluş mücadelesinin kaynağı olarak değerlendirir. Bu buluşma noktası, Marx'ın *praksis* anlayışının dönüştürücü boyutu ile *İncil*'in tarihsel kurtuluş mesajını yan yana getirir. Hem Marx hem de Miranda için tarih, ezilenlerin özgürleşmesinin mümkğn hale geldiği sahnedir. Marx bu gerçeği, materyalist kategorilerle Miranda ise teolojik hermenötik aracılığıyla dile getirir.

Miranda'ya göre ezilenler (oppressed) ve onların tarihsel mücadelesi adına sınıfsal bir alternatif geliştiren Hıristiyan topluluklar, Kutsal Yazıları (Scripture) okuduklarında, sömürenlerin karşısında yer alan Yahweh'i (Rab) kurtuluşun Tanrı'sı olarak kavrarlar.[236] Bu kavrayış, Tanrı'nın aşkınlığını ortadan kaldırmaksızın, onun tarih içinde aktif olarak, ezilenlerin safında konumlandığını ortaya koyar. Yani adalet ilkesiyle hükmeden bir Tanrı'nın, dünyadan ve tarihten tamamen kopuk olması mümkün değildir. Tam aksine Tanrı, peygamberler aracılığıyla kurtuluşun tarihsel boyutunu görünür kılar. Bu noktada, Çıkış anlatısı paradigmatik bir örnektir. Musa'nın Kızıldenizi ikiye ayırması, Tanrı'nın peygamberleri aracılığıyla, tarihe doğrudan müdahale edişinin ve adalet ilkesi doğrultusunda, halkını özgürlüğe kavuşturmasının simgesel ifadesidir. Dolayısıyla Miranda'nın teolojik hermenötiği, Tanrı'yı salt metafiziksel bir varlık olarak kavramak yerine, ezilenlerin kurtuluşunu, tarihsel zeminde mümkün kılan bir özne olarak yorumlar. Böylece peygamberlik geleneği, zulme karşı direnişi ve adalet çağrısını teolojik boyutla sınırlamadan, kurtuluş teolojisinin hermenötik çerçevesini de güncel toplumsal mücadelelere taşır.

1.3.3.1.4.1. Marx ve İncil'de Kurtuluş ve Adalet

Bu kuramsal çerçeve doğrultusunda Gutierrez'in *günah* kavramı değerlendirmesi tekrar belirir; *günah,* bireysel bir ahlaki eksiklikten ziyade toplumsal adaletsizlikleri ve eşitsizlikleri besleyen tarihsel bir gerçekliktir. İnsanın bencilce içe kapanışı, sadece komşusuna sevgisizliği değil, aynı zamanda ezilenlerin yanında yer almamayı da içerir.[237] Böylece bireysel günah, kurumsal günahı üretir; kurumsal günah da bireysel günahı yeniden besler ve üretir. Bu döngü, Marx'ın özel mülkiyet eleştirisiyle aynı mantıksal zeminde okunabilir. Marx için özel mülkiyet, bireysel bir tercih ya da ahlaki zayıflık

[236] Miranda, a.g.e., s.vii.
[237] Bkz. Gutierrez, *Theoloyg of Liberation*, "Conversion to The Neighbor" adlı bölüm, s.110-120.

değildir; bütün bir toplumsal yapıyı belirleyen ve sömürü ilişkilerini yeniden üreten tarihsel ve ekonomik bir kategori olarak işlev görür. Bu anlamda, her iki yaklaşım da bireysel davranışların ötesinde toplumsal ilişkilerin derinliklerine işlemiş bir bozulma halini açığa çıkarır. Dolayısıyla Marx'ın tarihsel materyalizmi ile kurtuluş teolojisinin günah anlayışı, insanlığın kurtuluşunun bireysel bir dönüşümün de ötesinde yapısal ve kolektif bir mücadeleyle mümkün olabileceği noktasında ortak bir paydada buluşur.

Kurtuluş teologlarının *İncil*'i yoksulların, ezilenlerin ve mazlumların bakış açısından yeniden okuma girişimleri, aslında *aşkın* Tanrı'nın vahyinin *İncil*'in özünde zaten mevcut olduğuna işaret eder. Bu nedenle temel mesele, sadece *İncil*'in bir taslağını Marx'ın kavramsal diliyle anaoloji kurarak yan yana getirmek değildir. Tam terisine, hermenötik düzeyde, Marx'ın savlarının, *İncil*'in içkin mesajında zaten mevcut olduğunun açığa çıkarılmasıdır. Başka bir ifadeyle *İncil*'in, ezilenlerden yana adalet çağrısı ve Marx'ın tarihsel materyalizminin devrimci eleştirisi biribirini dışarıdan tamamlayan iki söylem olmaktan ziyade aynı tarihsel özgürleşme mantığının farklı düzlemlerdeki tezahürleridir. Bu sebeple Miranda'nın da belirttiği gibi Marx modern düşünür olmasının yanı sıra peygamberlik geleneği içerisinde adaletin ve kurtuluşun hatırlatıcısı konumunda da değerlendirilir.[238] Nitekim bu çerçevede, Marx'ı mesihçiliği ile *İncil*'in kurtuluşçu mesajı, adalet tutkusunu paylaştıkları için yapısal bir kesişim alanı oluşturur.

Mezmurlar'da "çünkü kötülüğün kolu kırılacak, fakat doğruları Rab destekler" ifadesi, Tanrı'nın adaletin kaynağı oldupunu ve ezilenlerin yanında yer aldığını açıkça vurgular. Benzer biçimde *Yaratılış 18:18-19*'da Musa ve İbrahim'in hak ve adaleti tebliğ eden elçiler olarak Tanrı tarafından görevlendirildiği kabul edilir. Bu pasajlar, vahyin özünde, Tanrı'nın tarihe içkin olarak adalet ve kurtuluşu tesis etmeye yöneldiğini gösterir. Dolayısyla haksızlık kavramını, adalet karşısında konumlandıran *Mezmurlar* Mesih'in öğretileri ve eylemleri aracılığıyla (Yasa olmaksızın Mesih aracılığıyla)[239] tesis edildiğini ortaya koyar. Dolayısıyla Hıristiyan kiliselerinin kapitalist sistemin ürettiği hukuki yasalarla sınırlı kalmaksızın, özgürleştirici ve kurtarıcı bir adalet anlayılını benimsemeleri gerektiği sonucuna ulaşılır. Buradan hareketle *İncil*'in teması bireysel kurtuluş anlayışından ziyade evrensel çapta, adalete ilişkin kurumsal bir düzlemde

[238] Miranda, *Marx and Bible*, s.xvii.
[239] Miranda, a.g.e., s.95.

temellendirilmelidir.

Hermenötik bir bakış açısıyla okunduğunda bu pasajlar, kendi tarihsel bağlamlarına sıkışmış metinler olmaktan çıkarak, çağdaş toplumsal-politik adaletsizliklere yönelik bir eleştiri ve özgürleşme çağrısına dönüşür. Bu anlamda *Kutsal Kitap* literal anlamını aşıp, ezilenlerin kurtuluş mücadelesine hitap eden dinamik bir teolojik söylem kazanır. Tam da bu noktada, kurtuluş teolojisinin adalet ve kurtuluşu bireysel ahlaki tercihler ile sınırlamaması, onu, Marx'ın eleştirel çözümlemesiyle kesişen bir noktaya taşır. Çünkü Marx'ın sömürü, yabancılaşma ve özel mülkiyet eleştirileri, *Kutsal Kitap*'taki günah, adaletsizlik ve yoksulluğa ilişkin kategorilerle birlikte okumaya elverişlidir.

Nitekim Hıristiyan ahlakı (morality) ve Marx'ın tarihsel analizlerinin kesiştiği en önemli payda, servet birikiminin ve sınıfsal sömürünün reddidir. Marx'ın yabancılaşma teorisi çerçevesinde, işçinin kendi emeğine, ürününe ve nihayetinde kendi varoluşuna yabancılaşması ekonomik bir sorunun yanı sıra günah kavramıyla da örtüşen bir yabancılaşma biçimidir. Bu sebeple kurtuluş teolojisinin vurguladığı adalet ve Marx'ın sömürü karşıtı adalet talebi, farklı ontolojik dayanaklara yaslansa da tarihsel kurtuluşu mümkğn kılacak ortak bir mücadele üretir. Bu doğrultuda *Matta 6:1-4*'te şöyle buyrulur:

> Doğruluğunuzu insanların gözü önünde gösteriş amacıyla sergilemekten kaçının. Yoksa göklerdeki Baba'nızdan ödül alamazsınız. Bu nedenle birisine sadaka verirken bunu borazan çaldırarak ilan etmeyin. İkiyüzlüler, insanların övgüsünü kazanmak için havralarda ve sokaklarda böyle yaparlar. Size doğrusunu söyleyeyim, onlar ödüllerini almışlardır. Siz sadaka verirken, sol eliniz sağ elinizin ne yaptığını bilmesin. Öyle ki verdiğiniz sadaka gizli kalsın. Gizlice yapılanı gören babanız sizi ödüllendirecektir.

Bu pasaj, doğruluğun gösterişten ziyade özsel bir sorumluluk olduğunu vurgularken, aynı zamanda yoksullar lehine bir adalet anlayışını ön plana çıkarır. Mirada'nın da belirttiği gibi "sadaka" bireyin vicdanını rahatlatan ahlaki bir davranış değil, Tanrı'nın krallığının yoksullar lehine tesis ettiği adaletin tarihsel tezahürüdür. Bu durumun tamamlayıcı bir boyutu olarak *Matta 5:2-3*'te "Ne mutlu ruhta yoksul olanlara! Çünkü Göklerin Egemenliği onlarındır" ifadesi yer alır. Bu söz, yoksulluğun kutsanmasından ziyade ezilenlerin, Tanrı'nın kurtarıcı düzeninin asli öznesi olarak kavranması gerektiğini gösterir. Dolayısıyla *İncil*'de adalet, bireysel yardımseverliğin ötesinde yapısal dönüşüme işaret eden bir kurtuluş çağrısıdır.

Marx'ın tarihsel materyalizmi, sömürü ve yabancılaşma eleştirisini, ekonomik bir kategoride ele almakla birlikte insanın varoluşsal gerçekliği üzerinden de temellendirir.

Manifesto'da tarihi, sınıf mücadelelerinin tarihi olarak değerlendiren yaklaşımı, insanlık tarihinin özünde egemenler ile ezilenler arasındaki kesintisiz çatışmanın yattığını ortaya koyar. Bu mücadele, üretim araçlarına sahip olan sınıfların tahakkümü ve emekçilerden sömürülen artı-değer üzerinden kurulan ekonomik sömürünün yanı sıra dini, hukuki ve ideolojik düzlemlerde meşrulaştırılan baskı biçimlerini de içerir. Dolayısıyla sınıf mücadelesi, iktisadi bir karşılaşmayla beraber adalet ile adaletsizlik, özgürlük ile tahakküm arasındaki evrensel çatışmanın tarihsel adıdır.

Hans-Georg Gadamer'in "ufukların kaynaşması" kavramı bu bağlamda, Marx'ın tarihsel tahlil ufku ile *İncil*'in kurtuluş doktrinini buluşturmada, kritik bir dayanak noktası sunar. Farklı tarihsel bağlamlarda oluşmuş anlam ufuklarının karşılaşarak yeni bir ortak ufuk oluşturmasını ifade eden bu hermenötik çerçeve, Marx'ın ideoloji eleştirisini ve *praksis* vurgusunu, teolojik kurtuluş öğretisiyle diyaloga koyar. Paul Ricoer'a göre Marx "kuşku hermenötiği"nin kurucu figürlerinden biri olarak[240] ideolojiyi, egemen sınıfların bilinçte kurduğu kurnazca maskeler şeklinde çözümler ve bu çözümü "salt bir yıkımdan" ziyade *bilinçlenme*ye ve *praksi*se açılan bir özgürleşme yolu olarak konumlandırır. Bu anlamda Marx'ın tarihsel tahlilleri ve *İncil*'in ezilenler lehine sürdürdüğü kurtuluş ufku, adaletin bireysel iyilik ya da sadakayla sınırlı kalmayıp, yapısal dönüşüm ve tarihsel kurtuluşu hedefleyen bütüncül bir yorumda birleşir. Bu bakış açısı ilk Kilise Babaları arasında yer alan Aziz Khrysostomos'un "sahip olduklarınızı yoksullara armağan etmiyorsunuz, yoksula ait olanı yoksula teslim ediyorsunuz"[241] sözlerinde ifadesini bulan servet eleştirisiyle birlikte düşünüldüğünde Marx'ın *Kapital*'de dile getirdiği sermayenin

---

[240] Paul Ricoeur, *Freud ve Felsefe* adlı eserinde hermenötiği ikiye ayırır. Birincisi, anlamı geri kazanmayı amaçlayan yorum ikincisi ise yanılsamayı çözmeyi amaçlayan yorumdur. Ricoeur ikincisini "kuşku okulu" olarak adlandırır. Bu okulun ustaları Marx, Nietzsche ve Freud'dur. Üçü de *kutsalı* nesneleştiren teolojilere karşı çıkarak, bilinçteki gizli mekanizmaları çözerek, *kutsalı* gizemden arındırırlar. Ricoeur'a göre burada, Kartezyen kuşkudan bir kopuş söz konusudur. Kuşku, artık "şeyler"e değil, bilincin kendisine yönelir. Bu sayede hermenötik, anlamaktan çok "deşifre etme" sanatı haline gelir. Marx, Nietzsche ve Freud üçlüsü yıkıcı görüşler geliştirmesinin yanı sıra yorumun açılması yoluyla yeni bir anlam alanı kurarlar. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki "yıkım" kavramına göndermeyle, her yeni kuruluş öncesinde tasfiye/çözme evresi bulunduğu vurgulanır. Ricoeur, Marx'ta ideoloji eleştirisi ve *praksis* yoluyla bilinçlenmeyi; Nietzsche'de ahlakın soykütüğü üzerinden değerlerin kökeninde güç ilişkilerini açığa çıkarmayı, Freud'da ise arzunun yanılsamalarını ve semptomatik çözümşemeyi kuşku okulunun farklı ama yakın yolları olarak yorumlar. Böylece Marx için din ideolojik üst-yapı, Nietzsche için değerlerin maskesi, Freud için arzunun yanılsaması çözümlenir. Burada kuşku, salt şüphecilikten ziyade maskeleri deşifre ederek bilinci özgürleştiren ve yeni bir yorum alanı açan hermenötik bir işlev görür. Bkz. Paul Ricoeur, Freud ve Felsefe çev. Necmiye Alpay, İstanbul, Metis Yayınları, 2007, s.41-44.

[241] Miranda, *Marx and Bible*, s.15, 16.

ölü emek olduğu, ancan canlı emeğin[242] sömürüsüyle tıpkı bir "vampir" gibi yaşadığı tespitiyle aynı zeminde buluşur. Dolayısıyla Marx'ın *yabancılaşma* ve sömürü eleştirisi, kurtuluş teolojisinin hermenötik yorumuyla kesişerek adaletin hem tarihsel hem de teolojik boyutunu içeren, bireysel sadakanın ötesine geçen ve tarihsel kurtuluşu zorunlu kılan radikal bir ufku açığa çıkarır.

Bu tespitler ışığında, *Elçilerin İşleri 2:43-47*'de "her şeyin ortak olduğunu" ve "malların ve mülklerin satılmasının ardından ihtiyaç doğrultusunda paylaştırıldığını" bildiren anlatı, özel mülkiyetin ilga edildiği radikal bir toplumsal düzeni tasvir eder. Bu tasvir, Marx'ın *Kapital*'de dile getirdiği mülkiyet eleştirisinin teolojik-tarihsel bir karşılığıdır. Çünkü Marx için özel mülkiyet, sömürünün ve yabancılaşmanın kaynağı olan yapısal bir "ilk gühahtır." İlk Hıristiyan topluluklarının, mülklerini satarak herkesin ihtiyacına göre bölüştürmeleri, hayırseverlikten ibaret bir ahlaki pratiğin ötesinde, mülkiyet ilişkilerinin kökten reddi anlamına gelir. Böylece *Elçilerin İşleri*'ndeki komünal yaşam, kapitalist birikim düzeninin önceden teşhiri ve alternatif bir toplumsal formun ifşasıdır. Bu bağlamda adalet, bireysel sadaka ya da ertelenmiş bir vaatten ziyade tarihsel ve dünyevi yapının devrimci dönüşümü demektir. Tanrı'nın Krallığı ise soyut bir metafizik ideal ile karakterize olmak yerine, eşitlikçi ve ortaklaşa bir toplumsallığın yeryüzünde gerçekleşme olanağıdır. Bu dünyevi gerçekleşme, *İncil*'in Krallık benzetmelerinde "başlamış ama tamamlanmamış" bir hükümranlık olarak betimlenir: İyi tohum ve yabani otların aynı tarlada birlikte büyümesi, Krallığın yeryüzünde, çatışmalı bir tarih içinde işlediğini, ayıklanmanın ise hasat vaktine ertelediğini bildirir.[243]

1.3.3.1.5. Krallık Alegorileri: "Buğday" ve "Yaban Otu"

İsa'nın Krallığın'da yeryüzü, iyiliğin ve kötülüğün aynı anda geliştiği bir tarla olarak tasvir edilir. Çiftçi tarlaya iyi tohum (buğday) eker; fakat düşman (İblis) gece gelip yaban otları eker, zamanla ikisi birlikte büyür ve ayırt edilemez hale gelir. Ayrışma ancak

[242] Marx'ın *Grundrisse*'de kullandığı haliyle "canlı emek" üretim sürecinde emek kapasitesinin fiili anlamda harcanan boyutunu ifade eder. Bu etkinlik, geçmiş emek birikiminin somutlaştığı makine, araç ya da hammaddelerle karşı karşıya gelir; onları işlerken hem mevcut değeri muhafaza eder hem de yeni değer yaratır. Fakat kapitalist mülkiyet ilişkilerinde ya da bu tip bir ekonomik sistemde yaratılan yeni değer, işçi tarafından üretilmesine rağmen sermayeye aittir. Bu anlamda canlı emek, üretimin zorunlu tamamlayıcısı haline gelirken işçi, kendi emeğine, emek ürürüne ve bu koşullara yabancılaşır. Bkz. Marx, *Grundrisse*, çev. Sevan Nişanyan, İstanbul, Birikim Yayınları, 2018, s.426.

[243] *Matta 13:24-30; 36-43*.

"hasat"ta gerçekleşecektir. Bu anlatı, Tanrı'nın Krallığı'nın göksel bir vaatten ziyade şimdiden yeryüzünde işlemekte olan bir gerçeklik olduğuna işaret eder. İyilik (buğday) ve kötülük (yaban otları) tarihsel süreçte yan yana büyür; nihai ayrışma ise kıyamet günü yapılır. Dolayısıyla krallık, mevcut dünyanın toplumsal çatışmalarının ortasında filizlenen fakat tamamlanışı geleceğe ertelenmiş bir adalet düzeni olarak sunulur. Bu mesele Marx'ın özel mülkiyeti yabancılaşmanın kaynağı ve insanlığın ilk günahı olarak teşhis eden analiziyle doğrudan kesişir. Özellikle *1844 El Yazmaları'*da özel mülkiyetin, insanın hem doğaya hem de kendi öz varlığına yabancılaşmasının ve insanın insana karşı yabancılaşmasının bir ifadesi olarak değerlendiren Marx için özel mülkiyet, ekonomik bir kategori olmasının yanı sıra insanın ontolojik bütünlüğünü parçalayan asli bir yabancılaşma formudur da. Aynı metinde, işçinin yaşamını harcadıkça ürettiği nesne karşısında bir köle haline gelmesi ya da işçinin emeğinin kendisinin karşısına yabancı bir güç olarak dikilmesine yönelik tespit, emeğin ürününe dönüşen yabancı gücün toplumsal tahakkümün temel mekanizması olarak betimlenmesidir. Bu hattın derinleştiği yer *Manifesto* ve *Kapital*'de belirtildiği gibi özel mülkiyetin ilgasıdır. Alegorik ve hermenötik bir okuma temelinde, özel mülkiyetin ilgası "yaban otları"nın ahlaki bir kötülüğün yanı sıra sermaye ve sömürü düzenini temsil etmesini "buğday"ın ise özgürleştirici *praksis*in ve tarihsel adaletin işaretinin somutlanmasını ortaya koyar.

Benjamin'in "mesiyanik zaman" anlayışı, Marx'ın bu *praksis* vurgusunu heterodoks biçimde yeniden kurar. Löwiy'in de belirttiği gibi Benjamin'deki mesiyanik duyarlılık ile Marx'ın tarihsel materyalizmi arasında kurulan seçilmiş bir yakınlık söz konusudur. Marx'ın sınıfsız toplum tasarımında, Mesih çağı tasarımını sekülerleştirdiğini ileri süren Benjamin'e göre mesiyanik şimdiki zaman, geleceğe doğru çizgisel bir ilerlemenin teleolojisine indirgenemez; aksine geçmişin kurtarılmamış deneyimlerinden doğan bir talep ve bugünün devrimci sorumluluğunu kesiştiren acil bir müdahale anıdır. Bu yaklaşım, ilerleme fikrini üretici güçlerin gelişimine bağlayan pozitivist anlayışı redder ve kurtuluşu, geleceğe ertlenemiş bir ufuk olmaktan çıkarıp hem geçmişin adalet borcuna yanıt verme hem de şimdinin devrimci pratiğini üstlenme yükümlülüğü haline getirir. Bu anlamda Benjamin tarihte, tehlike anında, özne ansızın görünür ve kurtuluş kurtarıcı bir eylemden ziyade "şeytanı alt eden" bir karşı koyuş olarak belirir. Çünkü Mesih'in işlevi, geleceğin yanı sıra geçmişin ezilenlerinin hatırasına da adalet

taşımaktır.[244] Bu hattın izini süren Metz'in "tehlikeli hafıza" kavramı da Benjamin'in geçmişe yönelttiği mesiyanik duyarlılığınn teolojik yankısıdır. Metz de ezilenlerin acıları unutulduğunda, adelet talebinin sönümleneceğine dikkat çeker. Bu nedenle kurtuluş ancak, geçmişin acısını bugünün *praksis*ine taşıyarak mümkün olur.

Metz'in hafıza kuramı ise Bloch'un umut felsefesiyle kesişir. Umut ilkesini, soyut bir geleceğe ertelenmiş bir beklenti yerine tarihin içinde, şimdiden filizlenen ve *praksis* aracılığıyla gerçekleşebilecek bir *somut ütopya* olarak kavrayan Bloch ve Metz'in geçmişi hatırlamaya dayalı teolojisi Marx'ın *praksis*ini hem geçmiş hem de gelecek boyutuyla bütünleyen bir diyalektik çerçeve sunar. Bu çerçevenin çağdaş yankısı, daha önce de söz konusu olduğu üzere, Zizék'te bulunur. Hıristiyanlığın radikal çekirdeğini, Tanrı'nın İsa'da ölümlü bir bedene bürünmesi (*cisimleşme*) ve çarmıhta, mutlak acıyı deneyimlemesi üzerinden okuyan Zizék için bu olay aşkın bir garantörün yani "Büyük Öteki"nin yokluğunu açığa çıkarır. Geriye kalan ise kırılgan ölümlü öznelerin karşılıklı bağlılığından doğan radikal bir topluluk olanağı kalır. Zizék'in Hegelci okumasında Hırisityanlık dışsal bir otoriteye dayanan metafiziksel bir vaat olmaktan çıkarak, kırılgan öznelerin dayanışması üzerine kurulu eşitliçi-komünaş bir toplumsallığın dünyevi olanağı haline gelir. Dolayısıyla Zizék, Bloch'un ütopyacı tahayyülü, Benjamin ve Metz'in geçmişe yönelik vurguları Marx'ın *praksis* anlayışını hem teolojik hem de a-teolojik bir kardeşlik ufkuyla birleştirir.

Bu kuramsal çerçeve ve tartışmalardan sonra klasik teolojik gelenekte sıkça sorulan "Tanrı'nın Krallığı gökte mi, yoksa yeryüzünde mi" gerçekleşir?" sorusu ikincil bir mesele haline gelir. Çünkü hermenötik bir bakış açısı sunulduğunda Krallık, mekânsal bir yer sorunundan ziyade adaletin toplumsal ilişkilerde ve tarihsel *praksis* içinde somutlaşması söz konusudur. "Yaban otları" meselesi salt bireysel kötülükten ziyade servet birikimi ve sömürü düzeninin alegorisidir. Buna karşılık "buğday" ezilenlerin kurtuluşunu ve eşitliğe dayalı bir toplumsallığın filizlenmesine işaret eder. Dolayısıyla Krallık ne ertlenemiş bir göksel telafi ne de soyut bir ideal olarak kavranmalıdır; onun hakikati Marx'ın özel mülkiyet eleştirisi ve praksis anlayışıyla kesişerek, bu dünyada adaletin ve ortaklaşalığın tarihsel kurtuluşunu imler.

[244] Benjamin, *Tarih Üzerine Pasajlar*, VI tez, s.40.

1.4. Modern Zamanın Mitosu İlerleme Fikri Üzerine Politik-Teolojik Bir İnceleme

Modernliğin seküler anlatısında ilerleme fikri, bilimsel ve teknik gelişmelerin rasyonaliteye dayanan bir tarihsel kavrayış ile birlikte teolojik kökenleri, seküler bir forma bürünmüş kurucu bir mitos olarak da belirir. Bu mitos, tarihin çizgisel, yönelimli ve aşkın bir sonuca doğru ilerlediği varsayımına yaslanır. Bu çerçevede zaman, *kutsal* bir ereğe yönelmiş teleolojik bir süreç olarak kavranır. Yahudi-Hıristiyan gelenekten devralınan bu doğrusal tarihsel yapı, Tanrı'nın tarihe müdahalesiyle belirlenen bir kurtuluş sürecinin dünyevileştirilmiş biçimidir. Aşkın bir müdahalenin yerini, tarihin kendi içkin yasalarına göre ilerlediğine dair seküler bir inanç alır. Ancak bu inanç, biçimsel olarak Tanrı'nın inayeti kadar mutlaklık taşır. Böylece yönelimi ve amacı önceden tayin edilmiş bir tarih fikri korunur; kutsal olanın dili seküler formlarla yeniden ifade edilir. Bu doğrultuda ilerleme düşüncesi, seküler modernliğin kendi teolojik mirasını silikleştirerek içselleştirdiği bir politik-teolojik yapının taşıyıcısı haline gelir. Teolojik biçimlerin dünyevileştirilmiş versiyonları, ilerleme söylemi içinde görünüşte seküler; ancaka yapısal olarak politik-teolojik bir iman rejimine dönüşür. Bu bağlamda ilerleme epistemolojik bir kavrayışın yanı sıra bir meşruiyet anlatısı, bir kurtuluş vaadi ve bir tür seküler *eskaton*dur. Edward Carr'ın da belirttiği gibi, tarihin belirli bir hedefe doğru ilerlediği düşüncesi, tarihsel olguları sadece ardışık bir dizge olarak değil, anlamlı ve erekli bir bütünlük içinde yorumlanır. Tarihin belirli bir amaca doğru yol aldığını kabul eden görüşler daha çok teolojik ve dinsel bir bakış açısına tabidir ki bu amaçsallık Yahudi ve Hıristiyan geleneğindedir. Carr'e göre tarihsel ilerlemenin belirli bir amaçsallığa doğru yol aldığını kabul eden teolojik ve dini varsayımlar, böyle bir hedefi "tarihin dünyevi niteliğini kaybetmek pahasına"[245] benimserler. Böylece ilerleme, modernliğin merkezi ideolojisinin ötesinde, onun seküler teolojisini taşıyan mitolojik omurgası haline gelir.

Bu varsayımlar, özellikle Ortaçağ düşüncesinde geliştirilen teodise geleneği bağlamında, kötülüğün varlığı karşısında Tanrı'nın adaletini, hikmetini ve mutlak iyiliğini temellendirme çabasının bir parçası olarak tarihsel bir anlam kazanır. Bu düşünsel mirasta tarih, olayların ardışık düzeninin yanı sıra Tanrı'nın inayetini açığa çıkaran ve adaleti görünür kılan bir ilahi tasarım olarak kavramsallaştırılır. Eğer tarih, bir

[245] Edward Hallet Carr, *Tarih Nedir?,* çev. Misket Gizem Gürtük, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018, s.125.

amaç doğrultusunda ilerliyorsa, bu ilerleyişin nihai bir *son*a veya *kurtarıcı bir son*a yönelmesi gerektiği düşünülür. Çünkü ereksel bir zaman anlayışı ancak teleolojik bir kapanışla bütünlük kazanabilir. Bu anlamda "ilerleme, geçmişe dair bir sentez geleceğe dair bir kehanettir."[246] Böyle bir yapı, Hıristiyanlığın tarihsel kurtuluş düşüncesiyle örtüştüğü gibi, Yahudi mistik geleneğin zaman tasavvurunda da kendini gösterir. Söz konusu gelenek, tarihi, aşamalı bir dönüşüm süreci olarak, Tanrı'nın bizzar müdahil olduğu bir kutsal anlatı şeklinde resmeder; burada insan varoluşu Tanrısal bir görev doğrultusunda ontolojik bir oluş sürecine dâhil edilir.

Tanrısal inayetle yönlendirilen, doğrusal ve ereksel bir yönelimi esas alan teolojik zaman anlayışı, modern çağda yüzeyde, seküler biçimlere bürünmüş gibi görünse de yapısal etkisini sürdürür. Daha önce de söz konusu olduğu üzere Löwith, modern ilerleme anlayışının seküler bir biçim altında, Hıristiyan eskatolojisinin sürekliliğini taşıdığını iddia eder. Başka bir ifadeyle Löwith için modern tarih felsefesi, dini kurtuluş anlatılarının dünyevileştirilmiş bir versiyonudur. Reinhart Koselleck ise zamanın yapısal dönüşümü bağlamında, modern çağda *gelecek* kavramını, zamanın bir boyutu olarak anlamakla birlikte toplumsal tahayyülün merkezinde konumlanan bir anlam rejimi şeklinde de kavrar.[247] Bu çerçevede Mircea Eliade'nin mitik tarih anlayışı da modern zamanın teolojik sürekliliğini ortaya koyar. Eliade'ye göre mitolojik toplumlarda tarih, kendiliğinden ve laik bir anlatılar silsilesinden ziyade Tanrısal prototipin yeryüzünde tekrarından ibarettir. Bu yaklaşımda, her tarihsel olay, kutsal bir modelin tezahürüdür, zaman döngülseldir ve anlamını aşkın bir düzlem üzerinden alır. Eliade'nin *Ebedi Dönüş Mitosu* adlı eserinin "Kutsalın Tezahürü Olarak Tarih" adlı bölümünde belirttiği gibi mitik düşünceye göre tarşh ancak kutsal örneklerle uygun olarak yaşandığında anlam kazanır ve bu yapı modern seküler ilerleme anlatılarında da dönüşümsel bir biçimde devam eder.[248] Gerçekten de modern ilerleme söylemi, kutsal olanın yerini doğaya egemen insan aklıyla doldurur; ama kurtuluşçu yapı bu yeni seküler formda varlığını sürdürür.[249] Yanı sıra Bloch'un ilerleme miti, Bloch'un umut ilkesiyle ayrıca ilişkilidir.

---

[246] Robert Nisbet, *İlerleme Fikrimin Tarihi*, çev. Adem Bölükbaşı, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023, s.29.

[247] Reinhart Koselleck, *Futures Past: On The Semantics of Historical Time*, çev. Keith Tribe, Newyork: Colombia University Press, 2004, s.255-276.

[248] Mircae Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, s. 104-111.

[249] Bu geçişin izleri, Assmann'ın kültürel hafıza analizleri değerlendirmesinde ayrıca görünür. Assmann için bu geçiş, düşünsel olmakla birlikte kolektif bilinç düzeyinde de yeniden üretilir. Kutsal metinlerin geleceğe yön veren yapısı, seküler ilerleme anlatısında bilim, akıl ve kalkınma yoluyla şekillenir.

Umut kipi, aslında seküler bir *eskaton*u ilerlemeye ilişkin olarak açığa çıkarır. Bloch'ta *henüz gerçekleşmemiş olan*ın çağrısı, teolojik bir bekleyişten arınmış gibi görünse de *umut* hala kurtarıcı bir yönelimi ihtiva eder. Benzer şekilde Benjamin, modern ilerleme anlayışını, bu kurtuluşçu vaadi, maskelerken aslında tarihin yıkımlarını büyüttüğünü vurgular. Benjamin için ilerleme, geçmişin acılarını silen ve felaketlerin üzerini örten tehlikeli bir mitostur. Bu nedenle zamanın kesintiye uğratılması, çizgisel ilerlemenin reddi ve mesiyanik müdahale, gerçek tarihsel kopuşun şartıdır.

1750-1900 yılları arasında Batı düşüncesinde entelektüel ve akademik çevrelerde ilerleme fikri "tarihsel zorunluluk" doktriniyle iç içe geçmiş şekilde, düşünsel bir paradigma halini alır.[250] Marx, bu dönemde, yaygınlık kazanan ilerleme anlayışının ardındaki tarih felsefesiyle eleştirel düzeyde, hesaplaşan önemli figürlerden biridir. On dokuzuncu yüzyılın Comte, Mill, Spencer gibi pozitivist isimleri, ilerlemeyi insan aklının ve sosyal düzenin evrimiyle ilişkilendirirken Marx, tarihsel süreci sınıflar arası mücadelelerin çelişkisel dinamikleriyle açıklar ve ilerlemeyi teleolojik bir ereksellikten ziyade devrimci bir kopuş momentiyle ilişkilendirir. Ne var ki bu kopuşta kapitalizmin içsel çelişkilerinin olgunlaşması da söz konusudur. Bu anlamda, Marx'un tarih anlayışı, görünüşte seküler olmakla birlikte kurtuluş fikrini içeren bir tarihsel *telos*u sürdürmesi bakımından sekülerleştirilmiş bir teolojik yapının izlerini taşır. Bu anlamda Joseph Priestliy'in teolojik ilerleme anlayışı, Aydınlanma döneminin sekülerleşmiş teolojisini örnekler. Priestliy için bilimsel bilgi, sosyal ilerleme ve ahlaki reform, Tanrı'nın hkimetini ve insanın ahlaki mükemmelliğine tekâmülünü ifade eden kutsal bir tarih düzeni içinde yer alır.[251] Medeni tarih (çivil history) insanoğlunu, bu ilahi hikâyeye dâhil ederek Tanrısal takdirle mükemmelleşme sürecine sokulduğu bir alan olarak sunulur. Ona göre tarih, insan aklının gelişimi ve ahlaki eğitimi bakımından sınırsız bir ilerleme vizyonunun taşıyıcısıdır.

Priestley için seküler tarih, insanlığın eğitimsel ve ahlaki gelişimi bakımından sınırsız optimizmin oldukça doğru bir ifadesidir. Yani tarih, eğitici misyonuyla insanlığın ahlaki mükemmelliğe doğru yol almasında önemli bir faktördür. Yine Priestley, İlah-i Takdirin (Divine Providence) tutarlılığına olan inancı ve tüm kötülüklerin (evil) İlah-i

[250] Nisbet, a.g.e., s.257.

[251] W. H. Brock, "Joseph Priestley: Enlightened Experimentalist" ed. Isabel Rivers and David L. Wykes, New York: Oxford University Press, s.66.

Takdir tarafından yönlendirilmesiyle iyilik tarafından alt edileceğine dair sağlam bir kanaate sahip olmasıyla paralel olarak kötülüklerin erdem (virtue) ve iyi ahlakı (good morals) öğretmesi bakımından en az 'iyi' kadar önemli olduğunu belirtir.[252] Marx ise bu ilerleme fikrini materyalist bir zemin üzerinden yeniden inşa ederek radikal bir biçimde dönüştürür. Marx için tarih, maddi üretim ilişkileri içindeki çelişkilerden doğan sınıfsal mücadelelerin alanıdır. Dolayısıyla herhangi bir *aşkın* ereksel plana göre değil, toplumsal antagonizmların içkin dinamiklerine dayanır. Bu yönüyle Marx, modern ilerleme düşüncesinin ardında yatan teolojik kehaneti de ifşa eder. Ne var ki Marx'ın tarih anlayışı, bu eleştirisine rağmen tamamen mesiyanik motiflerde azade de değildir. Özellikle proletaryaya atfedilen kurtarıcı rol, seküler bir Mesih figürünün tarihsel-toplumsal bir biçimde yeniden yazımıdır. Bu anlamda ise Marx ilerlemeyi, aşkın bir erekten ziyade içkin bir tarihsel kopuşa bağlarken dahi devrimi, kurtuluşçu bir moment olarak konumlandırır.

Nitekim Taubes, Marx'ın tarih anlayışını teolojik apokaliptizmin sekülerleştirilmiş bir versiyonu olarak değerlendirilebileceğine dikkat çeker. Taubes'e göre Marx'ın devrim nosyonu, tarihsel zamanın çizgisel (lineer) bir şekilde vuku bulmasından ziyade kopuşla ilerleyen eskatolojik bir yapıda kavranabileceğini belirtir. Kapitalizmin tarihsel yıkımı, bir dönemin sona erişinden ziyade tüm mevcut düzenin radikal sonuna işaret eder. Bu bağlamda Marx, sınıf çatışmasını kıyametsel bir gerilim olarak kurar ve proletaryayı bu sürecin içkin Mesih'i olarak konumlandırır.[253]

İlerleme fikri seküler tarih kuramlarının yanı sıra, dini modernliğin içinden konuşan isimlerde de teolojik bir süreklilik içinden ifade edilir. Örneğin Aydınlanma düşünürlerinden G. Epraim Lessing "din duygusunun gelişimi ve ilerleme arasında" doğru bir orantı kurarak, vahyin aklın karşısında konumlanmadığını dolayısıyla akıl ve vahiy dini arasında bir örtüşme olabileceğini ifade eder. Lessing'e göre tarih, vahyin

---

[252] Alison Kennedy, "Historical Perspectives in the Mind of Joseph Priestley", ed. Isabel Rivers and David L. Wykes, New York: Oxford University Press, s.176.

[253] Taubes, *Occidental Eschatology* adlı eserinin "Joachim's Prophecy and Hegelian Philosophy" ve "Thomas Müntzer: The Theology of Revolution" adlı bölümlerinde, Müntzer'in "şimdi ve burada" kurmak istediği Tanrısal Krallık tasarımının, Luther'in otoriter teolojisine karşıt bir biçimde, radikal bir tarihsel müdahale arzusu içerdiğini belirtir. Taubes'e göre bu eskatolojik devrim tahayyülü, Marx'ta Tanrı'dan arındırılarak sekülerleştirilmiş bir biçimde ortaya çıkar. Mesih figürü, proletaryaya devredilmiş ve kurtuluş, tarihsel maddecilik üzerinden tahayyül edilir. Müntzer ve Marx arasındaki bu tarihsel-süreksizlik içindeki teolojik süreklilik apokaliptik tarih anlayışı ile örtüşür. Bu doğrultuda Marx'ın tarih anlayışındaki devrimci kopuş politik olmakla birlikte apokaliptik bir karaktere de sahiptir.

sunduğu ahlaki ilkelerin giderek akıl tarafından içselleştirildiği bir hat üzerinden ilerler. Bu ilerlemenin amacı, insanların dışsal ödül ve ceza beklentilerinden bağımsız, salt *iyi* olduğu için *iyi* olanı eyleyen ahlaki özneler haline gelmesidir. Böylece ilerleme, dini inancın, teolojik bir bağlılık olmaktan çıkıp, aklın rehberliğinde evrensel bir ahlak bilincine dönüşmesiyle tamamalanır. Lessing açısından tarih, bu dönüşümün Tanrı'nın pedagojik planı içinde gerçekleştiği bir özgürleşme sürecidir.[254] Alman romantizminin önemli simaları arasında yer alan Herder ise akıl kavramı ile karakterize olan Aydınlanma karşısında soğuk bir duruş sergileyerek tarihin bir plan ve ilerlemeye tabi olarak işlediğini dile getirir.[255] Herder'e göre tarihin itici gücü, Aydınlanmanın iddia ettiği gibi us ekseninden temellenmez; tarihte esas olan Tanrısal Bilgeliktir. Tanrı'nın, insanlık için tarihte gizli bir *planı* söz konusudur ki insanlık ne kadar bilge olursa olsun Tanrı'nın tarihte kendisi için gizlediği planı tam anlamıyla göremez.[256]

Aydınlanma, bilimsel devrimlerin yarattığı entelektüel ivmeyi, tarihin teleolojik bir ilerleme çizgisi olarak kavraması yönünde rasyonel bir zemine oturtarak eskatolojik tahayyülü seküler hale gelmiş bir kurtuluş ideolojisine dönüştürür. Bu yapı, Löwith'in işaret ettiği gibi modern ilerleme fikrinin kökeninde Hıristiyan kurtuluş tarihinin sekülerleştirilmiş devamını barındırdığını gösterir. Teolojik referanslardan arındırılmış olsa bile, ilerleme düşüncesi özünde, tarihin ereksel bir hedefe yönelen bir süreç olduğu fikrini taşır.

Modern tarih bilinci, geçmişin deneyimlerinden çok *henüz gerçekleşmemiş* olan bir gelecek tasarımına yönelir. Bu anlamda gelecek, tüm toplumsal dönüşümlerin ve politik beklentilerin odak noktasına yerleşir. Başka bir ifadelerle Aydınlanma dönemi, ilerleme fikrini akıl merkezli ve iyimser bir perspektif üzerinden temellendirmeye yönelir. Bu bağlamda tarihsel süreç, insanın bilgi ve özgürlüğe doğru evrilen bir yolculuğu olarak kavranır. Yeniçağın aşkın (trancedent) ve teolojij ya da dinsel referansları reddederek tarihe rasyonel bir yön verme girişimi Aydınlanma döneminde de devam eder. Böylece tarihin ereksel ilerleyişi, insanın aklını ve iradesini merkeze alan seküler bir teleolojiye dönüşür. Bu teleolojik anlayışı kökenini Yahudi-Hıristiyan geleneğinin kurtuluş eksenli tarih tasavvurundan almakla birlikte dünyevi bir ereğe (insanlığın özgürleşmesi ve

[254] Gökberk, *Kant ve Herder'in Tarih Anlayışları,* s.110.
[255] Gökberk, a.g.e., s.110.
[256] Gökberk, a.g.e., s.124.

yetkinleşmesi) yönelir. Bu anlamda ilerleme miti, teolojik söylemin içkin bir dönüşümü olarak modernliğin politik tahayyülünde hem düzenin meşruiyetini sağlayan hem de geleceğe yönelik toplumsal projelere yön veren kurucu bir anlatı haline gelir.

Bu seküler teleolojik çerçevenin modern düşüncedeki iki berligin karşılanışı, devrimci bir içkinleştirme ve radikal bir reddiye olarak Marx ve Nietzsche ortaya koyar. Marx, bu seküler teleolojiyi burjuva ilerleme ideolojisinden koparark, sınıf mücadelesi diyalektiği içinde proletaryanın tarihsel misyonunu, mesiyanik bir kopuş anına dönüştürür. Taubes'in belirttiği gibi, Marx'ta tarih, mesiyanik bekleyişin devrimci biçimde içkinleştirilmesidir. Nietzsche ise modern ilerleme mitini, Batı metafiziğinin son aşaması ve inceltilmiş nihilizm formu olarak teşhis eder. Onun "ebedi dönüş öğretisi" teleolojik tarih anlayışına ve sekülerleştirilmiş eskatolojiye yöneltilmiş radikal bir reddiye olarak konumlanır. Bu anlamda ilerleme miti, bir taraftan devrimci bir seküler *eskaton* olarak yeniden kurulurken öte yandan kökten reddedilir. İlerleme ideali karşısında Marx'ın devrimci içkinleştirmesi ve Nietzsche'nin radikal reddiyesi, Aydınlanma'nın politik-teolojik mirasının açığa çıkarılmasında iki uç perspektifi oluşturur. Çünkü Aydınlanma aklı merkeze alarak Yahudi-Hıristiyan gelenekten devraldığı tarihsel amaç fikrini seküler bir forma dönüştürmeyi hedefler ancak çoğu zaman bu amaç fikrinin teleolojik çekirdeğini muhafaza eder. Carr'e göre Aydınlanma döneminin düşünürleri aklı merkeze almakla Yahudi-Hıristiyan geleneğini ötelemeye çalışır; ancak tarihteki amaçsallığa dikkat çekmekle Yahudi-Hıristiyan anlayışının amaçsallığını laikleştirirler.[257] Bu doğrultuda modern düşüncenin merkezinde yer alan ilerleme fikri, Aydınlanma ile birlikte teolojik köklerinden kopmuş gibi görünse de hala Yahudi-Hıristiyan kurtuluş tarihinin sekülerleştirilmiş mirasını taşır. Kutsal tarihin *son*a doğru yönelen teleolojisi, modern çağda seküler ilerleme anlatısına dönüşür; böylece toplumsal dönüşümün rasyonel ve bilimsel ilkelerle açıklanmasının yanı sıra geleceğe dair kolektif bir inanç biçimi olarak işlev görür. Bu nedenle ilerleme bir mitos olarak, modernliğin kendi meşruiyetini inşa ettiği kurucu hikâyelerden biridir. Geçmişi, şimdiye ve geleceğe bağlayan doğrusal zaman anlayışı, insanlığın sürekli olarak daha iyiye doğru yol aldığına dair seküler bir inanç üretir.

[257] Carr, *Tarih Nedir?*, s.125.

Mircea Eliade'nin miti "kutsalın yaratıcı eylemlerinin anlatısı" olarak tanımlaması, modern ilerleme anlayışının politik-teolojik köklerini açığa çıkarır. Mit, başlangıçtaki kutsal zamanda gerçekleşmiş, dünyayı ve insanı bugünkü haline getiren yaratıcı müdahalelerin hikâyesidir. Kozmosun düzeni, kurumların kökeni ve insanın varoluşsal nitelikleri bu kurucu anlatıyla anlam kazanır.[258]

İlerleme düşüncesinin tarihsel serüveni Turgot, Condorcet ve Voltaire gibi Aydınlanma düşünürleri tarafından dinsel çerçeveden ayrıştırılıp insan aklının ve toplumsal düzenin sürekli gelişimi fikrine dönüştürülmesiyle yeni bir evreye girer. Ancak bu seküler form, kutsal tarihin yerini alan yeni bir "dünyevi eskatoloji" işlevi görmeye devam ederek, modern politik projeler bu mitosun ürettiği geleceğe yönelim inancıyla kendisini temellendirir. Modern ilerleme söylemi de aslında, yapısal olarak bu mitolojik işlevi devralır. İnsanın başlangıçta cehalet ve ilkel koşullar içinde bulunduğu, aklın ve bilimin müdahalesiyle giderek özgürleştiği, nihai bir uygarlık düzeyine doğru *yaratıldığı* fikri, sekülerleştirilmiş bir yaratılış hikâyesidir. Bu bağlamda ilerleme miti, kutsalın yerine aklı, vahyin yerine bilimi koyarak teolojik yaratılış öyküsünü tarihsel-teleolojik bir formda yeniden üretir. Böylece modernliğin ilerleme ideolojisi Eliade'nin tarif ettiği anlamda, dünyayı kuran ve ona meşruiyet kazandıran kutsal anlatının ardılı olarak işlev görür. Geçmişte ilahi eyleme atfedilen kurucu güç, artık insan aklı ve toplumsal pratiklere devredilir.

Turgot "Plan of The Discourses on Universal History" adlı metninde evrensel anlamda insanlık tarihinde olup biten her şeyin belirli aşamalarından geçtiğini ve bu süreçte meydana gelen olayların birbirine bir neden-sonuç zinciri dâhilinde bağlı olarak ilerlediğini ifade eder.[259] Yanı sıra Robert Nisbet'e (1913-1996) göre Turgot'un "Plan of The Discourses on Universal History" adlı eseri kendisinin de ilham aldığını kabul ettiği Piskopos Bossuet'in *Discourse on Universal History* eserinden epeyce etkilenir. Hatta Turgot Temmuz 1750'de Hıristiyanlığın insanlık tarihine ne tür katkılar yaptığına dair bir konuşma yapar. Bu konuşmada "kutsal bir din" olarak nitelendirilen Hıristiyanlık, ahlaki mükemmelliyet ve tanrısallıkla ilişkili olarak insanlığın aydınlatılmasına yer

[258] Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, İstanbul, Alfa Yayınları, 2024, s.17
[259] David Gordon, *The Turgot Collection*, Auburn, Alabamas: Ludwig von Mises Institute, 2011, s. 346.

verilir.[260]Voltaire ise ilerlemenin itici gücü olarak bilim ve aklı merkeze koyar.

Voltaire göre temel mesele olayların ardı sıra gelmesinden ziyade kültürün gidişi ve bu süreçteki bağlantılardır. Nasıl ki doğa bilimcisi doğa yasalarını yani doğada meydana gelen olayların arkasındaki nedeni açıklama gayreti güdüyorsa tarihçi de olaylar çokluğunun akışındaki arka planı, o *gizli* yasayı keşfetmeye çalışmalıdır.[261] Voltaire'nin perspektifinden ilerleme usun/aklın zamanla kendisini görünür kılması, özünü açığa çıkarması ve olgun bir biçimde göstermesidir ki tarihsel sürecin manası, aklın ampirik yani deney dünyasında kendisini açmasıdır. Yani Voltaire'de bir us ideali söz konusudur. Tarihsel dönemler usun kendisini gerçekleştirmesi ya da gerçekleştirememesi bağlamında değerlendirilir. Bu minvalde Augustinus ve Bossuet'in tarih anlayışları, us çerçevesinde baş aşağı çevrilerek bütün geçmiş Yahudi-Hıristiyan geleneğine karşı olarak okunur.[262] Burada bir noktaya dikkat etmek gerekir. Aydınlanmacı perspektif prensip olarak Tanrı'yı reddetmez ancak tarihsel, dogmatik, vahiy dinlerinin karşısında konumlanır. Dolayısıyla Aydınlanmanın din anlayışı us merkezli bir dini anlayıştır yani deizmdir. Voltaire ve onunla aynı çizgide olan M. De Condorcet (1743-1794) Hıristiyanlığın dünya görüşüne ve Ortaçağ düşüncesine köklü bir eleştiri yönelterek ilerlemeyi, insan aklının özgürleşmesi ve evrensel bir seküler kurtuluş tasarısı olarak konumlandırır. Böylece kadim mitin dünyayı kurucu işlevi, modern düşüncede insan aklının ve toplumsal projelerin kurucu ilkesi haline gelir.

Kant'ta ise insanlığın mükemmelleşme umuduyla yakından ilişkilendirilen ilerleme düşüncesi özgürlük fikrine ilişkin olarak temellendirilir. Kant'a göre "ilerleme, özgürlük düşüncesinin tarih sahnesinde yayılmasıdır."[263] Tarih görüşü ve ahlak felsefi arasında bir paralellik olan Kant'ın tarih ve ilerlemeye yönelik düşüncelerinde 'iyilik' ve 'kötülük' kavramları önemli bir yerde durur. Kant'a göre doğanın tarihi Tanrı'nın yaratımı olması sebebiyle iyilikle başlarken özgürlüğün tarihi, insanın yaratımı olması hasebiyle kötülükle başlar.[264] Bu bakımdan insan doğasının ussal ve özgür karakterinin gelişip yayılım göstermesiyle kötülükler geride bırakılarak iyiye yani insanın ahlaksal bakımdan

[260] Nisbet, a.g.e., s.272,273. Aralık 1750'de Turgot'un Tanrı'ya olan inancının yanı sıra Kiliseye yönelik hizmet arzusunda bir düşüş gözlemlendiğini belirtmekte fayda vardır.
[261] Gökberk, *Kant ve Herder'in Tarih Anlayışları,* s.106.
[262] Gökberk, a.g.e., s.107.
[263] Gökberk, a.g.e., s.116.
[264] Gökberk, a.g.e., s.30.

yetkinleşmesine ve mükemmelleşmesine doğru bir ilerleme söz konusu olacaktır. Dolayısıyla Kant *eudaimonia*'ya bağlı olan bir ahlak anlayışının taraftarı olmaktan ziyade *ödev* ahlakının sağlam müdafisidir. Yanı sıra insan doğasının temel amaçsallığı/ereği olan ilerleme, ussallığa doğrudur ki Kant'a göre "insan ussal bir varlık olduğu için içerisinde yaşayacağı bir tarihsel sürecin de olması"[265] gerekir. Bu durumda tarih, ussallığa doğru ilerleme olmakla karakterize olduğu gibi ussalıktaki bir ilerleme olarak da ayrıca bir boyuta sahiptir. O halde aklın ürünü yani insan yaratımı olan tarih "insanın özgür yeteneklerinin mütemadiyen fakat yavaş bir şekildeki gelişimi"[266] olarak anlaşılır.

Kant'ın ilerleme anlayışını belirli açılardan paylaşan Fichte'ye göre de insan doğasının gerçekleştirilmesi süreci, özgürlük ve aklın gelişimiyle iç içe ilerleyen, sonu olmayan bir tarihsel süreçtir. Fichte, insanlık tarihini suçluluk, günahkarlık, akılsallığa yükseliş ve kurtuluş evreleri üzerinden okur. Bu evrimde akıl, bencilliği aşarak özgürlüğün temeli haline gelir. Nihai kurtuluş dönemi ise tarihin "özgürlük çağı" olarak tanımlanır. [267] *Tin*in özünü özgürlük olarak belirleyen Hegel[268] ise ilerleme fikrini tarihin metafizik-teleolojik diyalektiği içinde temellendirerek *Tin*'in kendi özgürlüğünü dünya tarihi boyunca kademeli olarak açığa çıkarmasını, insanlık varoluşunun en yüksek anlamı olarak yorumlar.[269] Bu okuma, Aydınlanma'nın çizgisel ilerleme mitosunu teolojik kökenlerinden devralırken, onu sekülerleştirerek rasyonel devlet formu içinde kurumsallaştırır. Hegel'in evrensel tarih felsefesi, ilahi takdir kavramını aşkın bir Tanrısal iradeden koparıp, tarihin içkin akıl yasaları içinde yeniden temellendiren dünyevileştirilmiş ilahi takdir anlayışı üzerine inşa edilir. Bu perspektifte tarih, *Tin*'in kendi özgürlüğünü bilince çıkarma süreci olarak kavranır ve ilerleme rastlantısal olayların toplamından ziyade evrensel aklın zorunlu bir yönelimi olarak anlaşılır. Hegel için insanlık, ilkel topluluklardan modern ulus-devletlere doğru sürekli bir özgürleşme çizgisi izler. Bu süreçte devlet, tarihin rasyonel özünü cisimleştirir. Ancak bu model, teleolojik yapısıyla bir ilerleme mitosu ihtiva eder. Tarih önceden belirlenmiş bir nihai amaca yönelerek, doğrusal ve kaçınılmaz bir gelişim olarak tasarlanır. Marx'ın ise Hegel'in bu

[265] R.G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990, s.134.
[266] Immanuel Kant, "İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı", haz. Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu, *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*, Ankara, Doğu Batı Yayınları 2006, s.30.
[267] Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, İstanbul: 2012, s.80-81.
[268] Aziz Yardımlı, *Hegel'in Tarih Felsefesi*, İstanbul: İdea Yayınevi, 2006, s.20.
[269] Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s.150.

idealist diyalektiğini ters yüz ederek tarihsel süreci sınıf mücadelesi içinde diyalektiği içinde kavrar.

Ancak bu devrimci ideoloji, teleoloji Aydınlanma'nın ilerleme ideolojisinden köklü bir kopuşu temsil etmekle birlikte Löwith'in de işaret ettiği gibi Yahudi-Hıristiyan eskatolojisinin doğrusal zaman modelini bütünüyle terk etmez. Proletarya bu şemada, tarihin kurtuluş momentini gerçekleştirecek seküllerleştirilmiş bir Mesih konumuna yerleştirilir. Kapitalizmin yıkılışı ekonomik bir dönüşüm ile birlikte politik-teolojik *eskaton*un maddi-tarihsel tezahürüdür. Buna karşılık Benjamin, Marx'ın devrimci kopuş fikrini doğrusal ilerleme çizgisini kıran *şimdiki zaman* anlayışıyla yeniden yorumlar. *Mesiyanik an,* tarihin içkin sürekliliğini parçalayarak geçmişin kurtuluşunu da mümkün kılan bir kopuşa dönüştürür. Böylece Marx'ta süreklilik içinde ertelenen seküler kurtuluş[270] Benjamin'de ani ve beklenmedik bir tarihsel müdahale olarak radikalleşir. Her iki durumda da ilerleme miti, politik teolojik bir ufukla yeniden tanımlanır.

Marx ile entelektüel bir yakınlığı olan[271] Heinrich Heine ilerleme söylemini salt bir tarihsellikten öte Hıristiyan inancının dünyevileştirilmiş bir varyantı olarak kavrar; ancak Heine, bu teolojik mirası aşkınlaştırıcı boyutundan arındırarak maddi-tarihsel bir ufka yerleştiren figürlerdendir. Heine göre "insanoğlunun kaderinde mutluluk vardır"[272] ve bu mutluluk, sadece öte-dünyada gerçekleşecek bir ödül değil, tarihin ilerlemesiyle, yeryüzünde inşa edilecek bir hakikattir. Dindar insanların, insanın sadece acı çekmek amacıyla yaratıldığı yönündeki kanaatlerine karşı çıkan Heine, ilerlemeye duyduğu inancı, insanlığın kaçınılmaz yazgısının bir gereği olarak görür. Heine'in ilerleme

---

[270] Marx'ın kurtuluş anlayışı, ilahi müdahaleden ziyade tarihsel materyalizmin diyalektiğine dayandığı için sekülerdir. Ancak bu süreç, kapitalizmin içsel çelişkilerinin olgunlaşması ve proletaryanın tarihsel misyonunun gerçekleşmesi beklentisine bağlı olduğundan "ertelenmiş" bir karakter taşır. Bu yapı, Löwith'in modern tarih felsefelerini teolojik eskatolojinin sekülerleşmiş versiyonu olarak yorumlayan yaklaşımı ile uyumlu bir biçimde, ilerleme fikrini doğrusal ve teleolojik bir yapı içinde yeniden kurgular. Benzer şekilde Löwiy'in Marx okuması da Marx'ın yaklaşımını Yahudi-Mesiyanik geleneğin devrimci sekülerleştirilmesi olarak değerlendirir.

[271] Marx'ın kızı Eleanor'un aktardığına göre, Heine ile Marx neredeyse her günü birlikte geçirir. Bu durum Marx'ın entelektüel biyografisinde görece az bilinen bir boyutu yansıtır. Heine'nin şair kimliği, zaman zaman Marx ile birlikte bir şiirin revizyonu üzerine tartışmalar yürütmesini bile sağlamıştır. Bununla birlikte Heine üzerine çalışan bazı yazarlar Marx'ın "filozoflar dünyayı sadece yorumladıklarını, oysa asıl meselenin onu değiştirmek olduğu" yönündeki ünlü tezi ile Heine'nin görüşleri arasında yakın bir paralellik kurar. Nitekim Heine'nin, entelektüel üretimini dönüştürücü bir toplumsal etki idealine yönlendirdiği, yaşadığı çağın politik ufkunu maddi pratikler üzerinden yeniden şekillendirmeye çalıştığı ileri sürülmektedir. Bkz. George Prochnic, *Heinrich Heine,* New Haven and London: Yale University Press, s.283, 285.

[272] Prochnic, *Heinrich Heine*, s.243.

anlayışı, bireyselliğin yanı sıra evrensel ölçekte bir özgürleşme ufku taşır.

Heine, Napolyon ve Fransız Devrimi'ne duyduğu politik tutukuyu, Yahudi Mesihçiliğinin eşitlikçi *ethosu* ve ikonaklast bir yaratıcılıkla birleştirir. Ona göre özgürleşme (emancipation) kutsanmış (blessed) bir gelecek zamandan ziyade insanların birlik ve dayanışma içinde, yeryüzündeki kötülüklere ve hatta ölüme karşı mücadele ettikleri tarihsel bir süreçte gerçekleşecektir.[273] Heine'nin dünyevileştirilmiş ilerleme anlayışını Marx ile buluşturan nokta, teolojik kurtuluş tahayyülünün maddi-tarihsel süreçlerin dönüştürücü potansiyelinde açığa çıkmasıdır. Heine'nin insanlığın "yarının ışığında" mutluluğa ulaşacağına dair inancı, Marx'ın tarihin geri döndürülemez bir biçimde özgürleşmeye yöneldiği fikriyle aynı ufku paylaşır.

Heine'nin büyük ölçüde etkilendiği Temmuz Devrimi'nde sonra Goethe'nin çalışmalarının yayınlanmasına öncülük eden *Le Globe* dergisi, toplumun politik, dini, ekonomik ve estetik alanlarda köklü değişimlerin gerekliliğini savunarak, toplumu rasyonel bir temelde örgütlemeyi, insanların evrensel kardeşliğini ve dünya nimetlerinin adil paylaşımını vurgular.[274] Bu söylem, aslında "yeni bir dinin" seküler bir biçimde formüle edilmesidir. Eskatolojik kurtuluşun yerine, yeryüzünde gerçekleşecek bir adalet ve özgürlük düzeni tasarlanır. Bu çerçevede ilerleme miti, salt modern bir sekülerleşme anlatısından çıkarak, teolojik mirası dönüştüren ve tarihsel *praksis*in taşıyıcısına dönüşen bir anlam kazanır.

İlerleme kavramının doruk noktasına ulaştığı dönem, on dokuzuncu yüzyıldır. Sanayi devrimiyle birlikte ekonomik, toplumsal ve kültürel alanlara sirayet eden yeni gelişmeler, modernliğin kendine özgü iyimserliğini besleyerek ilerlemeyi, dönemin başat temayülü haline getirir. Bu dönemde bilgi bir araç olmakla birlikte tarihin, itici yasası olarak kabul edilen bir *ilerleme dini*nin merkezi dogması haline dönüşür. Bu ifade, ilerlemenin teknik ya da toplumsal gelişmenin yanı sıra metafizik bir inanç, seküler bir eskatoloji olarak işlev gördüğünü gösterir. Teolojik kurtuluş anlatılarında Tanrı'nın inayetiyle göksel bir ufka taşınan nihai mutluluk, bu sekülerleştirilmiş inançta yeryüzünde, tarihsel süreçlerin dönüştürücü potansiyeli içinde gerçekleşecek bir hedef olarak yeniden kurulur. Aydınlanma'nın akıl merkezli çerçevesinde şekillenen bu anlayış,

[273] Prochnic, a.g.e., s.202.
[274] Prochnic, a.g.e., s.227.

teolojik mirasın sekülerleştirilmiş bir formu olarak modern bilimin otoritesiyle meşrulaştırılır. Bilgi, tarihin yönünü tayin eden kutsallaştırılmış bir ilke konumuna gelir. Yani, ilerleme teolojik olanın seküler biçimde yeniden üretilmiş bir miti olarak modernliğin politik-teolojik sürekliliğini görünür kılar.

On dokuzuncu yüzyılda bilimsel bir inançla karakterize edilen ilerleme fikri, teorik tartışmaların yanı sıra politik sloganlarda, gazete yazılarında ve kamusal söylemde neredeyse günlük bir işlevsellik kazanır. Darwin'in evrim teorisinin, organik ilerlemeye dair yorumlarından teknolojik gelişmelerin, insanlığın kaderini dönüştüreceğine dair iyimser tahayyüllere kadar uzanan geniş bir yelpazede ilerleme, dönemin kolektif bilincini şekillendirir. Bu süreç, Batı'nın dinler tarihi açısından da verimli bir dönemidir. *İncil*'in sosyo-politik bir perspektifle yorumlanması, teolojik kurguların seküler ideallerle harmanlanması ve pozitivizmin yaygınlaşması bu dönemin belirgin özelliklerindendir. Bu atmosferde öne çıkan figürlerden biri de Saint Simon'dur. Simon, ilerleme fikrini, "Yeni Hıristiyanlık" adını verdiği ütopyacı projesiyle yeniden anlamlandırır. Onun "Yeni Hıristiyanlık" tasavvuru, teolojik söylemi terk etmeden, ancak mesihvari kurtuluşu, yeryüzüne indirgeyerek teknolojiyi ve sosyolojiyi insanlığın evrensel birliğinin ve toplumsal barışın araçları olarak konumlandırır.[275] Cemil Meriç'in aktardığı şekliyle bu "yeni din" tüm milletleri, ebedi huzura kavuşturacak bir kurtuluş vizyonunu bilim, sanat ve sanayinin ortak emeğiyle gerçekleşecek dünyevi bir *eskaton* olarak tahayyül eder.[276] Böylece ilerleme hem sekülerleştirilmiş bir teolojik vaat hem de modernliğin kendine özgü politik-teolojik mitosunun kurucu unsuru haline gelir. Bu çerçevde "ilerleme dininin" en belirgin örneklerinden bir diğeri, Comte'un pozitivist "İnsanlık Dini" doktrininde somutlaşır. Comte, insanlığın sürekli ilerlediği anlayışına sadık kalarak, dini terminolojisini, Hıristiyan geleneğinden devralır.[277] "Büyük Varlık"a tapınma fikri ve buna eşlik eden dualar, ritüeller, pozitivist dinin kutsal düzenini oluşturur. Comte'a göre bilimin nihai otoritesini temsil eden sosyologlar, bu yeni dinin ruhban sınıfı işlevini görecek, toplumun yönetiminde söz hakkına sahip olacaktır.[278] Bu yaklaşım, modern seküler bilimin, ortaçağ teolojisinin hiyerarşik yapısını yeniden üreten bir formunu

[275] Nisbet, *İlerleme Fikrinin Tarihi*, s.359.
[276] Cemil Meriç, *Saint Simon*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, s.94.
[277] Comte'un Yüce Varlık, Büyük Fetiş, Büyük Orta şeklinde kullandığı kavramlar aslında teslis inancını yansıtır.
[278] Nisbet, *İlerleme Fikrinin Tarihi*, s.259.

sergiler. Nitekim Comte'un gençliğinde, Katolikliğe olan yakınlığı ve Kilise'ye duyduğu sempati, onun pozitivist terminolojisini bir tür sekülerleştirilmiş teolojik yapı olarak inşa etmesinin arka planını aydınlatır.[279] Böylece "İnsanlık Dini" ilerleme fikrini hem bilimsel hem de dini bir meşruiyetle kutsayan, seküler modernliğin politik-teolojik sürekliliğini açığa çıkaran paradigmatik bir örnek haline gelir.

Tarih anlayışının merkezinde yer alan ilerleme kavramı, Batı düşüncesinde doğrusal zaman anlayışıyla sıkı biçimde bağlantılıdır ve kökeninde büyük ölçüde Yahudi-Hıristiyan teolojisinin taşıdığı teleolojik mirası barındırır. Bu anlayışta dünya tarihi, Tanrı'nın inayetiyle başlatılarak eskatolojik bir dorukta tamamlanacak kutsal bir süreç olarak tasavvur edilir. *Eski* ve *Yeni Ahit*'in kurtuluş merkezli anlatılarında bu çizgisel modelin erken izleri görülür: Tarih, başlangıçta sona doğru ilahi bir *telos* doğrultusunda ilerleyen bütüncül bir süreç olarak betimlenir. Döngüsel zaman anlayışının yerini, özgürlük, ahlak, mükemmellik gibi ideallerle temellendiren doğrusal bir ilerleme fikri alır. Özellikle 1750-1900 yılları arasında gelişen seküler düşünce biçimleri, teolojik göndermelerden arınma iddiasına rağmen ilerleme idealinin yapısal formunu büyük ölçüde teolojik kökenlerden devralır. Vico'dan Smith'e uzanan düşünsel hat, takdir-i ilahi inancını içkin tarih yasalarına dönüştürürken, Smith'in "görünmez el" kavramı bu teleolojik sürekliliğin seküler biçimini yansıtır. Marx, bu teolojik mirası radikal bir biçimde dönüştürürek ilerlemeyi aşkın kurtuluş ufkundan koparır ve üretim ilişkilerinin maddi dönüşümüne içkin bir özgürleşme süreci olarak yeniden tanımlar. Bu bağlamda ilerleme miti, politik-teolojik bakımdan, sekülerleştirilmiş bir türev olarak görülür. Tanrı'nın inayet planı yerine tarihin yönünü belirleyen maddi güç ilişkileri geçer. Bu bağlamda ilerleme miti sekülerlemiş bir anlatı ile birlikte politik-teolojik sürekliliğin de merkezinde konumlanır.

[279] Nisbet, a.g.e., s.374.

1.4.1. Marx'ın İlerleme ve Özgürlük Anlayışına Yönelik Politik-Teolojik Bir Okuma

1.4.1.1. İlerleme

On dokuzuncu yüzyılda ilerleme fikri, bilimsel rasyonalitenin hâkimiyetine rağmen teolojik kavramların seküler formlara bürünerek dolaşımda olduğu bir entelektüel iklimde şekillenir. Bu bağlamda Marksizm hem teolojik mirası dönüştürme hem de dönemin "bilimsel öz" arayışına yanıt verme iddiasıyla şekillenir. Marx, *Kapital I*'de de belirttiği gibi Hegel'den devraldığı diyalektiği materyalist bir zeminde radikal bir şekilde ters yüz ederek[280] tarihsel ilerleme tasavvurunu geliştirir. Hegel'in idealist teolojisinde, *Tin*'in kendi özgürlüğünü giderek artan bir bilinç düzeyinde açığa çıkarmasıyla tanımlanan ilerleme, Marx'ın okumasında, maddi üretim ilişkilerinin içsel çelişkilerinden beslenen sınıf mücadeleleri diyalektiği ekseninde yeniden yapılandırılır. Bununla birlikte söz konusu devrimci tarih anlayışı teleolojik boyutundan tamamen arınmış değildir; çünkü proletaryaya atfedilen tarihsel misyon sekülerleştirilmiş bir mesiyanik ufku muhafaza eder. Başka bir ifadeyle Marx her ne kadar Hegel'in diyalektiğini "baş aşağı çevirme" iddiasıyla idealist temellerinden koparmış olsa da bu yapının taşıdığı yarı-dinsel karakteri bütünüyle terk etmez.[281]

Hegel'de *Mutlak Tin*'in tarihte kendi özgürlüğünü bilince çıkarma süreci, sekülerleştirilmiş; fakat hala teolojik izler barındıran bir ereklilik taşır. Marx, bu erekliliği *mesiyanik telos* olarak yeniden formüle eder. Böylece diyalektik, maddi üretim ilişkilerinin içsel çelişkilerinden doğan devrimci bir sürece indirgenirken, teolojik *telos* sekülerleştirilmiş bir politik ufuk olarak varlığını sürdürür. Bununla birlikte, Marx'ın eleştirisinin önemli hedeflerinden biri, Hegel'in "halk dini" anlayışıdır. Hegel'de halk dini, bir inanç sistemini ifade etmekle birlikte devletim manevi ve ahlaki temelinin kurucu ögesidir. Din, *Mutlak Tin*'in halkın ortak bilincinde, cisimleşmiş biçimidir.[282] Bu nedenle halk dini, politik birlik ile teolojik anlamın kesişim noktasında durur. Bu yaklaşım, klasik politik teolojinin Tanrı'nın egemenliği ve politik egemenlik arasında kurduğu

[280] Marx, *Kapital I*, s.28, 29.
[281] Nisbet, a.g.e., s.377.
[282] Kaufman ve Avineri, *Hegel Üzerine Yorumlar 1*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 1997, s.57.

anaolojinin, modern bir uyarlaması gibi görünse de Hegel, Schmitt'te olduğu gibi doğrudan ilahi egemenlik modelini savunmaz; bunun yerine halk dinini, devletin rasyonel yapısına içkin bir meşruiyet kaynağı olarak konumlandırır. Burada din, aşkın bir otoritenin buyruğundan ziyade halkın tarihsel bilincinde, dünyevileşmiş mutlak tinin ifadesidir. Marx'ta ise bu durum, teolojik formülasyonların muhafaza edildiği fakat özgürleştirici değil, tam aksine mevcut düzenin korunmasına hizmet eden ideolojik bir formdur.

Marx'ın *gelecek* tasavvuru, kapitalizmin içsel çelişkilerinin olgunlaşarak kendi yıkımına yol açacağı ve bu süreçte proletaryanın tarihsel özne olarak, devrimci dönüşümü gerçekleştireceği düşüncesine dayanır.[283] Bu yaklaşım teolojik eskatolojideki "kıyamet" temasıyla yapısal bir benzerlik taşır. Kapitalizmin yıkımı, Tanrısal müdahaleden ziyade tarihsel ve toplumsal antagonizmaların içkin sonucu olarak kavramsallaştırılır. *Kutsal Kitap-Selanikliler 1-2* bölümlerinde "gelecek yargı" ve "İsa'nın tekrar gelişi" eskatolojik bir kurtuluş ufku olarak betimlenirken Marx'ta bu ufuk, proletaryanın devrimci eyleminde dünyevileşir.[284] Teolojik anlatılarda, binyıl boyunca hüküm sürecek ilahi adalet, Marx'ın sınıfsız toplum idealine dönüşür; *Matta 25:31-46*'daki "Yargı Günü" sahnesinde tüm ulusların kralın etrafında toplanması, Marx'ın tahayyülünde evrensel özgürleşme ve toplumsal eşitlik vizyonuyla seküler bir içerik kazanır.

Marx'ın ilerleme anlayışı, temelde, maddi üretim ilişkilerinin içsel çelişkilerinden doğan zorunlu dönüşümün diyalektik yasalarına dayanan materyalist bir yapıya sahiptir. Ancak bu yapı, teolojik mirasla iç içe geçmiş binyılcı vizyonun sekülerleştirilmiş bir biçimi olarak da okunabilir. Bu çerçevede kurtuluş bir yandan tarihsel materyalizmin içkin sürecinin ürünü olarak kavranırken öte yandan klasik binyılcılıktaki gibi nihai toplumsal bütünlük ve eşitlik düzenine yönelen bir *mesiyanik telos* ufkunu da muhafaza eder. Böylece Tanrısal kurtuluş fikri, proletaryanın tarihsel kurtuluş misyonu şeklinde politik-teolojik bir form kazanır. Bu çift yönlü yapı Marx'ın zaman anlayışında da

[283] *Manifesto*'da belirtildiği üzere, üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çatışma sistemin kendi yıkımını hazırlayar ve bu süreç, proletaryanın devrimci müdahalesiyle sonuçlanır. "Burjuvazi kendi mezar kazıcılarını yaratır" ifadesi, bu tarihsel zorunluluğun özlü bir ifadesidir. Yanı sıra, *Kapital I*'in son bölümünde, kapitalist üretim tarzının gelişiminin, emek-sermaye çelişkisini derinleştirerek üretim araçlarının toplumsallaşmasını ve proletaryanın örgütlenmesini zorunlu kıldığı savunulur. Marx'a göre bu süreç, kapitalizmin tarihsel olarak geçici bir üretim biçimi olduğunun ve yerini sınıfsız topluma bırakacağının maddi temelini oluşturur.

[284] *Selanikliler 1:10; 2:1-12.*

belirginleşir. Özellikle *devrimci anın* niteliği, *mesiyanik telos* ile tarihsel materyalizmin içkin dinamiklerinin kesişiminde kavramsallaştırılır.

Bu noktada, Negri'nin *kairos* kavramına yönelik değerlendirmesini çok çarpıcıdır. Teolojik anlamıyla *kairos* kronolojik akış içinde niteliksel bir kopuşu, kurtuluş zamanının "doğru anını" ifade eder. Negri, *kairosu* varlığın boşluğa açıldığı andaki zamansallık ve bu açılışın yarattığı yenilik olarak kavramsallaştırır.[285] Bu ortak ismin, tanımlı olandan boşluğa geçiş gücüdür ve *praksis*in, üretim gücünde yerleşir. *Kairos,* kendisini olanaklı kılan zamanı tanıyarak, *praksis* içinde varoluş anlamı bulur. Yeni varlığı üretmek için kendini "boşaltan İsa" imgesi ise aşkın varlıktan çok, tarihin belirli bir anında, mevcut düzeni radikal bir biçimde dönüştüren yaratıcı gücün metaforudur.[286] Daha önce de söz konusu olduğu gibi Löwith, Marx'ın tarih anlayışını, teolojik eskatolojinin, seküler bir izdüşümü şeklinde okur ve bu minvalde, doğrusal bir yönelim içerdiğini belirtir: Üretim biçimleri, ardışık aşamalar halinde ilerler ve nihai hedef olarak komünizme yönelir. Ancak bu çizgi, sadece otomatik bir ilerleme değildir, kendi içinde çelişkilerle olgunlaşan ve belirli eşiklerde devrimci kopuşlarla kesilen bir süreçtir. Bu nedenle proletaryanın devrimci momenti, sekülerleştrilmiş bir *kairos* olarak okunabilir. Hem Löwith'in vurguladığı çizgisel tarihin içindeki teleolojik hedefe yönelen hem de bu çizgide beliriveren niteliksel kopuş anında özgürlüğün maddi temelini kuran tarihsel bir eşik söz konusudur. Bu anlamda *kairos* Marx'ın ilerleme ve özgürlük anlayışında, doğrusal tarihsel yönelimle birlikte bu çizgideki devrimci kırılmaları, beraber düşünen politik-teolojik bir zaman anlayışının anahtar kavramı olarak belirginleşir. Teleolojik ve çizgisel tarih anlayışına yönelik benzer bir okuma Eagleton tarafından da yapılır. Ancak Eagleton, Marx'ın tarihsel sürecini yönelimselliğin yanı sıra kaçınılmaz ve değiştirilmez yasalar çereçevesinde değerlendirir. Eagleton'a göre Marx'ta tarih, öylesine sıkı yasalara sahiptir ki hiçbir insani eylem, bu yasaların dışından hareket edemez. Tarih kendi iç mantığına sahip "demir yasalarla" ilerler. Nasıl ki feodalizm dönüşüm sürecinde, kaçınılmaz olarak kapitalizmi doğurmuşsa kapitalizm de aynı zorunlulukla sosyalizme gebedir.[287] Bu

[285] Negri, *Devrimin Zamanı*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005, 198.

[286] Negri, a.g.e., s.198, 199.

[287] Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* adlı eserinin ön sözünde üretim tarzlarının tarihsel evrimini, antik, feodal ve modern burjuva üretim biçimleri olarak sıralar ve bu üretim biçimlerinin yerini alacak olan yeni toplumsal formasyonun (sosyalist-komünist toplum) maddi koşullarının, burjuva toplumun bağrında, olgunlaştığını belirtir. Bu çerçeve, Marx'ın feodalizmden kapitalizme ve oradan sosyalizme geçişin yasasını, tarihsel materyalizmin perspektifinde formüle ettiği en açık pasajlardan biridir. Benzer

zorunluluk, tarihin yönünü belirleyen yapısal bir teleolojiye işaret eder ve bu yönüyle Eagleton için Marx'ın tarih teorisi, Tanrı'nın takdiri ya da kader öğretisinin sekülerleştirilmiş bir yorumu olarak okunur.[288] Ancak Marx'ın tarih anlayışına yönelik bu teleolojik çerçeve devrimci kopuş anını, yani tarihsel zorunluluk hattı üzerinde öznenin aktif müdahalesini, ortadan kaldırmaz. Tam tersine, bu anlar teleolojik yönelimle diyalektik bir ilişki içinde, proletaryanın *praksis*i aracılığıyla özgürlüğün maddi temelini kurar.

Marx'ın ilerleme anlayışı, yüzeyde, evrimci ilerleme kuramıyla da belirli parallellikler taşır. Darwin'in biyolojik evrim teorisinde olduğu gibi, Marx da toplumsal gelişmeyi ardışık aşamalar halinde tasavvur eder. Her aşama, önceki üretim biçimlerinin mirasını devralır ve onun üzerinde yeni bir toplumsal form inşa eder. Bu anlamda, feodalizmden kapitalizme ve oradan da komünizme uzanan çizgi, Darwin'in türlerin doğal seçilimi yoluyla kademeli dönüşümüne benzer bir biçimde tarihsel bir süreklilik fikrine dayanır. Marx'ta toplumsal ilerleme, biyolojik uyum süreçlerinin aksine, üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki, diyalektik çelişkilerin çözülmesiyle gerçekleşir. Evrimci ilerleme düşüncesi, çoğunlukla kesintisiz ve kademeli değişime vurgu yaparken, Marx'ta ilerlemenin motoru sınıf mücadelesidir ve bu mücadele, tarihsel süreçte devrimci dçnüşümler yaratır.[289] Politik-teolojik perspektife göre bu ilerleme modeli, teolojik kurtuluşun, sekülerleştirlmiş bir biçimidir. Tarih, mutlak bir son ereğe, yani, sınıfsız ve özgür bir topluma, yönelen teleolojik bir çizgi şeklinde ilerler. Ancak bu ereğe ulaşmak, biyolojik verimdeki gibi doğal bir uyum sürecinden ziyade, tarihsel öznenin, bilinçli müdahalesinin ve maddi koşulların devrimci dönüşümünün ürünüdür.

Yinelemek gerekirse Marx'ta tarihsel ilerleme, üretim biçimlerinin ardışık olarak birbirini izlemesine dayanır. İlkel komünal toplumdan köleci ve feodal yapılara, oradan da kapitalizme ve en nihayetinde sosyalizm-komünizme uzanan bu yönelim, çizgisel bir süreklilik sunar. Ancak bu süreklilik, kesintsiz bir evrimden ziyade üretici güçler ve üretim ilişkileri arasındaki çelişkilerin yarattığı devrimci kopuşlarla şekillenen diyalektik

biçimde *Manifesto*'da feodal toplumun çözülüşü, burjuvazinin tarihsel rolü ve kapitalist üretim tarzının proletaryayı yaratması açıklanır. *Alman İdeolojisi*'nde ise bu geçişler, geniş bir şemada, ilkel komünal, antik, feodal, kapitalist ve sosyalist üretim biçimlerinin ardışıklığı şeklinde tartışılır.

[288] Eagleton, *Marx Neden Haklıydı?,* s.48.

[289] Nisbet, a.g.e., s.377.

bir harekettir. Bu konuya ilişkin Marx, *EPEK*'te şu ifadelere yer verir:

> İnsanlık kendi önüne, ancak çözüme bağlayabileceği sorunları koyar, çünkü yakından bakıldığında, her zaman görülecektir ki, sorunun kendisi, ancak onu çözüme bağlayacak olan maddi koşulların mevcut olduğu ya da gelişmekte bulunduğu yerde ortaya çıkar. Geniş çizgileriyle asya üretim tarzı, antikçağ, feodal ve modern burjuva üretim tarzları, toplumsal-ekonomik şekillenmenin ileriye doğru gelişen çağları olarak *nitelendirilebilirler*. Burjuva üretim ilişkileri, toplumsal üretim sürecinin en son uzlaşmaz karşıtlıktaki biçimleridir- bireysel karşıtlık anlamında değil, bireylerin toplumsal varlık koşullarından doğan bir karşıtlık anlamında; bununla birlikte burjuva toplumunun bağrında gelişen üretici güçler, aynı zamanda, bu karşıtlığı çözüme bağlayacak olan maddi koşulları yaratırlar. Demek ki, bu toplumsal oluşum ile, insan toplumunun tarih-öncesi sona ermiş olur.[290]

Bu anlamda Marx'a göre tarihin ilerlemesi, toplumsal değişim, üretici güçler ve üretim ilişkileri arasındaki çatışmalar çözülünce devrimlerle gerçekleşir. Bu diyalektik tarih anlayışı, modern ilerleme fikrinin, seküler biçimlerinden sadece birisidir. Ancak ilerleme fikrinin kökeni, sekülerleşme süreciyle birlikte dönüşen daha eski teolojik zaman tasavvurlarına kadar uzanır. Başka bir ifadeyle sekülerleşmeyle birlikte teolojik miras ortadan kalkmak yerine dönüşerek yeni bir tarih bilinci üretir. Henri De Lubac'ın *The Drama of Atheist Humanism*'de dikkat çektiği üzere Marksizm, ekonomik bir teori olmakla birlikte Hıristiyanlığın seküler bir varyantıdır. Lubac'a göre her iki gelenek de teorik ilkelerle yetinmez; soyut fikirleri aşarak kötülük ya da zulüm olarak tanımladıkları yapılarla somut bir mücadeleye yönelir. Bu anlamda "Hıristiyanlık ilkelere başvurmaz, bize Mesih'in gücünü getirir."[291] Bu güç, ahlaki ve felsefi bir önermeyi ifade etmekle birlikte bizzat "gerçek düşmanı" ortadan kaldırmaya yönelen bir eylem iradesidir. Mesih'in kötülükle mücadelesi, bir problemi teorik olarak çözmekten veya bir yanılsamayı gidermekten öte, doğrudan tarihsel ve toplumsal koşulların dönüştürülmesine yönelik pratik bir müdahale olarak resmedilir. Marx'ta da proletaryanın devrimci *praksis*i, sömürüyü ve yabancılaşmayı teşhis etmekle kalmaz, bunları maddi olarak ortadan kaldırmayı hedefler. Norman Cohn'un *BinYılın Peşinde*'de ayrıntılandırdığı üzere, Ortaçağ apokaliptik ve binyılcı hareketler tarihin kaçınılmaz bir sona ve mutlak kurtuluşa yöneldiği evrensel bir plan fikrini taşır.[292] Bu model teolojik içerikten arındırılarak ideolojilerde seküler biçimde yeniden üretilir. Marx'ta da tarihsel ilerleme, üretim biçimlerinin zorunlu olarak birbirini izlemesiyle nihai olarak sınıfsız topluma varacak diyalektik bir süreç olarak kurgulanır. Bu teleolojik yönelim, dini

---

[290] Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Ankara: Sol Yayınları, 2020, s.40.
[291] Henri De Hulbac, *The Drama of Atheist Humanism*, s.455.
[292] Norman Cohn, *Binyılın Peşinde*, çev. Defne Karakaya, İstanbul, Kırmızı Kedi Yayınları, 2018, s.17, 21.

eskatolojinin dünyevileştirilmiş bir formunu andırır. Bu formun ve teolojik sürekliliğin bilinç boyutu Frank Kermode'nin tespitinde açığa çıkar.

Ona göre Marx'ın "geçmişin bilinci, yaşayanların beynine kâbus gibi çöker" sözü, modern apokaliptik bilinçle uyumlu olarak geçmişin baskısından kurtulma arzusunu yansıtır. Kermode, bu kâbusun her kuşağın kendi tarihsel konumuna uygun olarak anlaşılmasında, kaçınılmaz bir unsur olduğunu hatırlatır.[293] Bu bağlamda Paul Tillich, eskatolojik umut ve tarihsel ilerleme arasındaki ilişkinin, modern çağda seküler biçimler aldığını ortaya koyar. Ancak bu sekülerleştirilmiş ilerleme anlayışı, özellikle burjuva modernliğinde, radikal dönüşüm potansiyelini yitirme tehlikesini taşır. Burjuva ilerlemeciliği, tarihin kesintisiz ve doğrusal bir çizgide "daha iyiye" gittiği inancını, kapitalist modernliğin, rasyonel yapısına içkin bir yasa olarak kurumsallaştırır. Bu anlayış, radikal kopuş fikrini, tıpkı başlangıçta muhalif ve devrimci bir topluluk olan mezhebin (sect) zamanla kurumsal kiliseye (church) dönüşmesinde olduğu gibi- ehlileştirir ki *devrimci anın* (*kairos*) aciliyetini, geleceğin zaten güvence altına alınmış olduğu yanılsamasıyla bastırır.[294] Marx'ın eleştirisi, bu tür ılımlı ütopyacılığın üretim ilişkilerinin köklü dönüşümünü erteleyen ideolojik bir aygıt olduğudur.

Tillich'in uyardığı gibi bu tip bir ilerleme anlayışı, eskatolojik beklentinin, devrimci enerjisini yok ederek mevcut düzenin sınırları içerisine hapseder. Oysa Marx için ilerleme, kapitalist rasyonalitenin, sadece kendi mantığı içinde otomatik olarak gerçekleşen bir süreç değil, sınıf mücadelelerinin tarihsel eyleminde, mevcut düzenin kesintiye uğratıldığı, yeni toplumsal biçimlerin yaratıldığı ve geçmişin zincirlerinden kopulduğu anlarda, yani seküler mesiyanik zamanda, mümkün hale gelir. Bu anlamda ise Marx'ın ilerleme anlayışı, eskatolojik umudun asıl dinamizmi olarak gördüğü radikal kopuş fikrini, tarihsel materyalist bir zeminde yeniden yorumlar.[295]

Nitekim *Alman İdeolojisi*, bir kopuş anından sonra geleceğin nasıl mümkün

---

[293] Frank Kermode, *The Sense of An Ending*, s.121, 122.

[294] Paul Tillich, *Protestant Era*, University of Chicago Press, s.25, 26.

[295] Bununla brilikte Tillich, Marx'ın proletaryaya mesiyanik bir *nitelik* atfettiğini, ancak bu niteliğin proletaryanın ahlaki üstünlüğüne ilişkin olmadığını, proletaryanın tarihsel konumundan kaynaklandığının altını çizer. Proletarya, üretim araçlarından yoksun, emeğiyle yaşayan ve kapitalist toplumun sömürüsüne maruz kalan sınıf olarak, mevcut toplumsal düzeni yıkma kapasitesine sahip tek toplumsal güçtür. Bu nedenle kendi özel çıkarını -sömürüden kurtuluşu- savunurken tüm insanlığın, kurtuluşunu mümkün kılacak bir dönüşüm sürecini de başlatır. Böylece "mesiyaniklik" teolojik anlamda, ilahi bir kurtarıcılıktan çok, tarihsel olarak belirlenmiş devrimci bir işlev olarak seküler biçimde yeniden tanımlanır. Bkz. Paul Tillich, *Protestant Era*, s.26.

olacağına odaklanır. Özel mülkiyetin ve ona bağlı olarak yabancılaşmanın ortadan kalktığı, insanın kendi emeğiyle yeniden bütünleştiği bir toplumsal düzen, kapitalizmin içsel çelişkilerinin tetiklediği tarihsel krizler içinde, potansiyel olarak meydana gelebilir. Ancak bu potansiyel sadece kendiliğinden bir zorunluluk ihtiva etmez; kapitalizmin kendi dinamikleriyle çöküşü; aynı zamanda proletaryanın, bilinçli ve örgütlü müdahalesiyle tarihsel bir kopuşa dönüşür. Marx, *Alman İdeolojisi*'nde tarihin gelişimini, her kuşağın kendinden önceki kuşaklardan devraldığı maddi koşullar içinde sürdürdüğünü, ancak bu koşulların değişmesinin de maddi faaliyetle mümkün olduğunu vurgular. Marx'a göre tarihin "dünya tarihi" haline gelmesi, herhangi bir "metafizik hayaletin basit ve soyut bir işi değil" ampirik olarak kanıtlanabilir, tamamen maddi bir süreçtir. Her birey, bu dönüşümün maddi gerçekliğini "yiyerek, içerek ve giyinerek" ortaya koyar.

> Tarih, herbiri kendinden önce gelen kuşaklar tarafından kendisine aktarılmış olan malzemeleri, sermayeleri, üretici güçleri kullanan farklı kuşakların ardarda gelişinden başka bir şey değildir; bu bakımdan, her kuşak, demek ki bir yandan geleneksel faaliyeti tümüyle değişmiş olan koşullar içinde sürdürür ve öte yandan tümüyle değişik bir faaliyetle eski koşulları değiştirir. (…) Tarihin dünya tarihi haline dönüşmesi, özbilinç, dünya tini ya da herhangi bir metafizik hayaletin basit ve soyut işi değil; ampirik olarak kanıtlanabilir, tamamıyla maddi bir olgudur. Her bireyin yiyerek, içerek ve giyinerek tanıtını sağladığı bir olgudur.[296]

Bu bağlamda Marx'ın özgürlük anlayışı, hukuki bir statünün de ötesinde, insanın kendi toplumsal ilişkilerini ve üretim koşullarını bilinçli olarak dönüştürebildiği, kendi emeğinin üzerinde gerçek bir denetim kurabildiği bir varoluş biçimidir. Bu anlayış olgun komünist toplumda "herkesten yeteneğine herkese ihtiyacına göre"[297] ilkesiyle somutlaşır. Bu ilke, ekonomik kaynakların adil dağılımıyla birlikte bireylerin tüm potansiyellerini özgürce gerçekleştirebildiği, adaletin tam anlamıyla sağlandığı ve toplumsal yaşamın evrensel eşitlik temelinde kurulduğu bir özgürleşme durumunu ifade eder. Bu vizyon, maddi yoksunlukların ve sınıfsal tahakküm biçimlerinin tamamen ortadan kalktığı, insanın kendi toplumsal ilişkileri, üretim koşulları ve emeğin ürünleri üzerinde gerçek bir denetim kurabildiği bir tarihsel eşiği temsil eder. Böyle bir anlayış, politik-teolojik bir perspektiften, Hıristiyan ve Yahudi teolojisinde *Son Günler*de vaat edilen evrensel kurtuluşun sekülerleştirilmiş bir formatıdır. Burada nihai kurtuluş, aşkın ya da ilahi bir kurtarıcıya ilişkin olarak ifade edilmez tam aksine proletaryanın devrimci

[296] Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, s.40-41.
[297] Marx, *GEPE*, s.24.

*praksis*i ve maddi yaşamın ortak mülkiyet temelinde yeniden örgütlenmesiyle gerçekleşir. Bu anlamda Marx'ın ilerleme anlayışı, burjuva ilerlemeciliğinden köklü bir biçimde koparak, kapitalist düzenin kırıldığı ve yeni toplumsal biçimlerin yaratıldığı devrimci anlarda, sınıf eylemi aracılığıyla gerçekleşir. Bu noktalar, Marx'ın tarihsel ilerleme anlayışının Hıristiyan ve Yahudi eskatolojilerin yapısal kurgusunu seküler bir bağlama taşınmasına işaret eder. Hıristiyan geleneğinde, dünyanın ya da insanlığın gelecekte yaşanacak belirleyici bir olayla *sona* ulaşacağı fikri, burada ilahi müdahale olmaksızın, maddi tarihsel sürecin ve politik öznenin eyleminin sonucu olarak yeniden tanımlanır.

Augustinus'un "iki şehir" tasnifinde dünyevi krallığın karşısına konan Tanrı'nın Krallığı, Marx'ta mevcut toplumsal kötülükleri ortadan kaldıran ve evrensel özgürleşmeyi hedefleyen komünist toplum tasavvuruna dönüşür. Benzer biçimde, Yahudi teolojisinde *Tanah*'ta (Yeşeya 2:2-4, Yeremya 23:20, Hezekiel 38-16) geçen son günler öğretisi, Mesih'n gelişi, sürgünlerin sona ermesi, adaletin ve barışın yeryüzünde tesis edilmesi gibi unsurları içerir. Yahudi eskatolojisindeki bu dünyasallık vurgusu; yani ilahi adaletin öte-dünyadan ziyade mevcut tarihin dönüşümü içinde gerçekleşmesi, Benjamin ve Bloch gibi düşünürlerce Marxist kurtuluş düşüncesiyle yapısal olarak ilişkilendirilir. Bu doğrultuda Marx'ta kurtuluş, aşkın bir vaatten ziyade insanın kendi tarihine bilinçle müdahalesidir; köleleştirici, lanetli sistemin aşılması görevi proletaryaya aittir. *Manifesto*'da belirtildiği gibi "çeşitli gelişme aşamalarından geçen ve daha doğar doğmaz burjuvaziye karşı mücadelesi başlayan proletarya"[298] devrimci bir sınıf olarak ekonomik dönüşümün yanı sıra politik bir mücadele yürütür. Bu yüzden kapitalist toplum ve komünist toplum arasındaki geçiş, kendiliğinden bir evrim ya da zorunluluktan ziyade "proletaryanın devrimci dikatatörlüğüyle" gerçekleşen niteliksel bir kopuştur.[299] Bu anlamda Antonio Labriola, *Manifesto*'nun perspektifini iki temel boyutta yorumlar. Birincisi tarihsel zorunluluk bağlamında, kapitalizmin kendi iç çelişkileri nedeniyle çökmeye mahkûm olduğunu ve burjuvazinin üretici güçleri geliştirirken aynı zamanda kendi "mezar kazıcısı" olan proletaryayı yaratmasıdır. İkincisi ise teorik-politik kopuştur. *Manifesto*, burjuva devrimci ideolojinin (özgürlük, eşitlik vb.) ötesine geçerek, kapitalizmin ilerlemeci rolünün tamamlandığı ve artık proletaryanın tarih sahnesine

[298] Karl Marx, Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, çev. Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam Kitap, 2019, s.51.
[299] Marx, *GEPE,* s.37.

çıkması gerektiğini ilan eder.[300] Bu noktada burjuvazi, tarihsel olarak gerici bir sınıfa dönüşür. Eagleton ise Marxist materyalizmin sadece maddenin varlığını savunan kaba bir ontoloji olmadığını aynı zamanda "tarihsel hayvanın" tarihsel süreçlerde kazandığı toplumsal ve pratik işlevlerini açıklayan bir teori olarak yorumlar.[301] Aslında mesele maddenin var olup olmaması üzerinden yürüyen ontolojik bir tartışma değildir; maddenin belirli bir tür aracılığıyla yani insan ile nasıl tarihsel ve toplumsal biçimler aldığıdır.

Örneğin üretme, konuşma, iş birliği yapma gibi faaliyetler, insanın sadece biyolojik özelliklerine indirgenemez; bunlar ekonomik ve toplumsal koşullar tarafından şekillenir. Proletarya da bu anlamda belirleyici hale gelir. Eagleton'ın değerlendirmesine göre Marx'ta proletarya "tarihsel hayvanın" kapitalist üretim ilişkilerindeki somut biçimidir. İnsan türünün, maddi yaşamı sürdürme işlevi, kapitalizmde "ücretli emek" formunu alır ve proletarya bu zorunluluğun, tarihsel bilince ulaşarak, kendi varoluş koşullarını ve üretim ilişkilerini dönüştürebilecek tarihsel özneye dönüşmüş biçimidir. Bu dönüşüm politik-teolojik açıdan Yahudi-Hıristiyan teolojilerindeki "son günler" öğretisinin sekülerleşmiş bir biçimde kavramsallaştırılmasıdır. Teolojide "son günler" ilahi müdahaleyle, tarihin kesin bir biçimde dönüştüğü, adaletin ve barışın tesis edildiği kopuş anıdır. Marx'ta ise bu nihai kopuş Tanrı'ya ya da Tanrı'nın aşkın bir eylemi ile anlam kazanmaz; proletaryanın bilinçli ve örgütlü pratiğiyle gerçekleşir. Dolayısıyla Eageleton'un "tarihsel hayvan" yorumu Marx'ın proletaryayı tarihsel kurtuluşun öznesi olarak konumlandırmasıyla birleşip teolojik kurtuluş vizyonunun maddi-tarihsel bir formunu ortaya koyar.

Alman İdeolojisi'nde de belirtildiği gibi tarihsel materyalizmin özü, bireylerin üretici faaliyetleriyle bu faaliyetlerin içine yerleştiği toplumsal ve politik ilişkilerin maddi zeminde açıklanmasıdır. Başka bir ifadeyle maddi üretim, üretim koşulları, fikirler ve bilinç biçimleri nihai olarak maddi pratiklerle bağ kurularak anlaşılır.[302] Buna ilişkin olarak tarihe ilişkin açıklamanın ilerleme ile birlikte şekillenmesi tarihin her zaman iyiye ilişkin olarak ilerlemediği kötü taraftan da ilerleyebileceğini ayrıca gösterir.[303] Bu diyalektik fikir Fredric Jameson tarafından kuvvetli bir biçimde formüle edilir ve Hegel-

[300] Gregory Elliott, *Tarihin Sonları*, çev. Deniz Keskin, İstanbul: Versus Yayınları, 2010 s.10.
[301] Eageleton'un kendi ifadeleriyle "Marxist materyalizm tarihsel hayvanların fonksiyonları olduğuna ilişkin bir teoridir." Bkz. Eagleton, *Marx Neden Haklıydı?* S.178.
[302] Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, s.23-24.
[303] Gregory Elliott, *Tarihin Sonları*, s.12.

Marx hattını "ilahi tarihlere"[304] benzeyen büyük anlatılar olarak niteler:

> Marx bize ısrarla imkânsızı gerçekleştirmemizi yani bu gelişimi aynı anda hem olumlu hem de olumsuz olarak düşünmemizi; bir başka deyişle, kapitalizmin açıkça kötü olan özellikleriyle olağandışı ve özgürleştirici dinamizmini aynı anda tek bir düşünce içinde her iki yargıyı da hiç zayıflatmaksızın kavrayabilecek bir düşünce tarzına ulaşmamızı söyler. Zihnimizi, bir şekilde, kapitalizmin bugüne kadar insan soyunun başına gelmiş hem iyi hem de en kötü şey olduğunu anlamamın mümkün olduğu bir noktaya çıkarmamız gereklidir.[305]

Bu tespitten çıkan sonuç, Marx'ta kapitalizmin ekonomik sömürüye dayalı bir sistem olmadığı; aynı zamanda kendi sonunu hazırlayan tarihsel bir süreç olduğudur. Bu nedenle kapitalizm hem yıkıcı hem de kurucu yönler taşır. Bu anlamda tarih, doğrusal ve kesintisiz bir ilerleme olarak sürekli iyi gelişmelere doğru yol alan bir süreç değil kimi zaman da olumsuz gelişmelerin içinden ilerleyen çelişkili bir süreç olarak anlaşılır. Bu durum Hıristiyan teolojisindeki *Düşüş* doktriniyle karşılaştırılabilir. Nasıl ki *Düşüş* kurtuluş sürecinin başlangıcı olarak görülüyorsa kapitalizm de adaletsizliğe rağmen komünizmin maddi koşullarını yaratarak kendi aşılma zeminini hazırlar. Yani bazen kötülük ya da olumsuzluk bir tür zorunluluk olarak işler. Tam da bu yüzden bazı Hıristiyanlar için "Tanrı, insanlık planı bakımından kötülüğü zorunlu görür."[306] Dolayısıyla Marx'ın ilerleme anlayışı bu teolojik yapısal benzerliği içeren, kötülükten bütünüyle arındırılmış bir gelecek tasavvurundan ziyade çelişkilerin olgunlaştığı ve tarihsel dönüşümün mümkün hale geldiği bir diyalektik süreci ifade eder.

1.4.1.2. Özgürlük

Tarihi sınıf mücadelesinin, acı çekmenin, insanın insan tarafından sömürülmesinin diyalektiği üzerinden okuyan Marx, tıpkı Hıristiyan teolojisindeki Mesih'in dönüşü gibi tarihe bir son verecek ve yeryüzünde yeni bir cennet ya da yeni bir dünya kuracak nihai moment tasavvur eder. Bu nihai moment, Marx'ın düşüncesinde tarihsel bir zorunluluk ile birlitke özgürlüğün en yüksek biçimi olarak kavranır. Burada ilerleme, Hegelci anlamda doğrusal bir birikim sürecinden ziyade mevcut toplumsal ilişkilerin köklü biçimde ters yüz edildiği niteliksel bir sıçrama olarak belirir. Marx'ın Hegel'den

---

[304] Fredric Jameson, *Siyasal Bilinçdışı*, çev. Yavuz Alogan, Mesut Varlık, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s.27.

[305] Jameson, Lytord, Habermas, *Postmodernizm*, çev. Gülengül Naliş, Dumrul Sabuncuoğlu, Deniz Erksan, der. Necmi Zeka, İstanbul: Kıyı Yayınları, 1994, s.108

[306] Eagleton, *Marx Neden Haklıydı?*, s.74.

devraldığı diyalektik mantık, tarihsel sürecin her zaman olumlu yandan ilerlemediğini kimi zaman kötü/olumsuz taraftan da ilerleyebileceğini, yani tarihsel ilerlemenin çelişkiler, krizler ve yıkımlar üzerinden mümkün olabileceğine de işaret eder.

Milenyum sonrası Hıristiyan tahayyülünde, Tanrı'nın peygamberler ve azizler öncülüğünde, yeryüzünde İsa'nın krallığını kuracağı inancı, Marx'ın seküler ufkunda proletaryanın öncülüğünde gerçekleşecek komünist toplum tasavvuruyla yapısal bir benzerlik sergiler. Marxist ilerleme anlayışı, tıpkı teolojik eskatolojide olduğu gibi özgürlüğün nihai ve evrensel gerçekleşmesine yöneliktir; ancak bu özgürlük, mevcut düzenin içinden tedricen doğmaktan ziyade onun aşılması ve yerine yeni bir toplumsal formun ikame edilmesiyle kazanılır.[307] Bu bağlamda Marx ve diğer komünist ekoller, sekülerleşmiş azizler gibi yeryüzünde adaletin ve eşitliğin hâkim olduğu dünyevi bir cennet inşa etmeyi amaçlar. Bu aslında bir özgürlük savaşıdır ve "inananların Mesih'te birleştiği ve Mesih'te bir olduğu"[308] ifadesinde sembolik karşılığını bulur. Bununla birlikte "Özgürlüğünüzü koruyun" (Gal. 5:1) buyruğu, bu özgürlük anlayışını imani bir zorunluluk olarak dile getirirken "Özgürlük yasası" (Yak. 1:22) ve "İman ve Eylem" (Yak. 2:14), özgürlüğü bizzat eylemin kendisiyle özdeşleştirir.

Hıristiyan teolojisinde özgürlüğün anahtarı İsa'dır. İsa hem kurtuluşun hem de ilerlemenin öncüsüdür. Marx'ın seküler perspektifinden ise bu anahtar proletaryadır. Proletarya, kurtuluşun, özgürlüğün ve devrimci eylemin faili olarak, geleceğin tarihsel taşıyıcısıdır. Burada özgürlük, bireysel hakların güvence altına alınmasından ziyade insanın insana tahakkümünün ve sınıfsal sömürünün nihai olarak ortadan kaldırılması anlamına gelir. Tıpkı İsa'nın safında yer alanların Mesih'in krallığını kurmak için mücadele etmesi gibi Marx'ta proletarya da tarihsel kurtuluşun failidir; iyiliğin kötlüğe nihai üstünlüğünü sağlayacak üretim ilişkilerini kökten dönüştürecek tarihsel özne olarak konumlanır. Böylece Mesih ve proletarya figürleri birbirinden farklı ontolojik zeminlerde –biri ilahi kurtuluşun teolojik boyutunda, diğeri maddi kurtuluşun seküler boyutunda-

[307] Murray N. Rothbard, "Karl Marx: Communist as Religious Eshatologist", The Review of Austrian Economics, Vol.4 (1990), s.123.

[308] Pavlus'un teolojisinde, inananların Mesih'te birleşmesi tüm etnik, toplumsal, cinsiyet farklılıklarının aşılmasıyla tek bir beden anlayışından ifadesini bulur. "Artık ne Yahudi ne Grek ne köle ne özgür ne erkek ne dişi vardır. Hepiniz Mesih İsa'da birsiniz." (Gal. 3:28); "Beden bir olmakla birlikte çok üyeden oluşur ve çok üye bir tek bedeni oluşturur; Mesih de böyledir. Çünkü ister Yahudi ister Grek ister köle ister özgür olalım hepimiz bir Ruh'ta vaftiz edildik ve bir beden olduk." (1Ko. 12:12-13). Tüm ayetler için bkz. (Kitabı Mukaddes: Eski ve Yeni Ahit (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001).

fakat aynı eskatolojik mantık içinde işlev görür. Her iki durumda da nihai hedef, özgürlüğün evrensel ölçekte gerçekleşmesi ve tarihin kurtuluşla taçlandığı son bir ereğe ulaşmasıdır.

Marx'ın özgürlük anlayışının temel koşulu, emeğin özgürleşmesidir. Çünkü kapitalizm, görünürde özgürlük vaadi sunarken, özünde insanı, üretim ilişkilerinin kölesi haline getiren bir "günah düzeni" olarak işler. Bu yapı, teolojik anlatılardaki *Düşüş* sonrası oluşan yozlaşmış dünya düzeni gibi, kendi iç çelişkilerinden doğan bir çürüme süreci taşır. Kapitalist üretim tarzı, bu günah düzenini meşrulaştıran ideolojik aygıtlarla ayakta durur; ancak aynı zamanda Marx'a göre "kendi mezar kazıcısını" yani proletaryayı yaratmak suretiyle tarihsel sonunu da hazırlar. Nasıl ki apokaliptik anlatılarda Tanrı'nın hükümranlığı, yozlaşmış düzenin yıkılışının ardından yeni bir adalet çağrısı başlatırsa Marx'ın devrimci vizyonunda da proletarya, kapitalizmin çöküşüyle birlikte özgürlük ve eşitliğin hüküm süreceği yeni bir toplumsal düzenin kurucusudur. Bu bağlamda kapitalizmin sonu ekonomik bir dönüşümle birlikte seküler bir *kıyamet* ve *yeniden doğuş* sürecidir. Nitekim *Vahiy 21:1*'deki "Sonra yeni bir gök ve yeni bir yer gördüm; çünkü önceki yer ortadan kalkmıştı" ifadesi Marx'ın komünist toplum tahayyülünde yankı bulan sembolik bir göndermedir. Kapitalizmin çöküşü bu "öncekinin ortadan kalkmasına" tekabül ederken, komünizm "yeni gök ve yeni yerin" seküler biçimini temsil eder.

Marx'ın *Manifesto*'da burjuvaziye indirgediği kapitalizm[309] iktisadi özgürlük (serbest piyasa ekonomisi) ve "özgür emekçi" olmak üzere iki tür özgürlük yaratır. Louis Althusser'e (1918-1990) göre yükselen burjuvazi sınıfının ideolojisi özgürlük, eşitlik ve akla dayalıdır. Fakat burjuvazinin geliştirdiği hümanist ideoloji, sadece sömürmek amacıyla "özgür insan" kategorisini yaratır; eşitsizliğe dair Rousseaucu mitin kökeni de bu noktadır.[310] Sermaye sahipleri, yoksullara özgürlük hakkınını tanıyormuş gibi görünür; fakat onların kendi köleliklerini özgürlük gibi yaşamaya ikna eder.[311] Marx'ın *EPEK*'te işaret ettiği gibi burjuvazinin zenginliği "özgürlük, eşitlik ve 'emek' üzerine kurulmuş bir mülkiyet imparatorluğudur."[312] Dolayısıyla Marx'ın özgürlük anlayışının temel koşulu, bu günah düzeninden çıkışın ve tarihsel kurtuluşun yolu olarak emeğin

[309] Bu sebeple, *Manifesto*'da kapitalizm kavramı kullanılmaz; burjuva üretim biçimi ya da burjuva üretim toplumu terimleri kullanılır.
[310] Althusser, *Marx İçin,* s.287.
[311] Althusser, *Marx İçin*, s.287.
[312] Marx, *EPEK*, s.291.

özgürleşmesidir.

Marx'a göre burjuvazi, mevcut üretim ilişkileri içinde gerçekleşen bölüşümün "adil" olduğu iddiasında bulunmakta haklı görünür. Çünkü bu tip bir "adalet" kavrayışı, kapitalist hukuk düzeninin kendi iç mantığından türemektedir. Ne var ki burada gözden kaçırılmaması gereken, hukukun kavramsal çerçevesinin bizzat ekonomik ilişkiler tarafından belirlendiği, hatta tersinden okunursa hukukun, bu ilişkilerin tarihsel ürünü olduğudur.[313] Dolayısıyla "emekçilere eşit hak" ya da "adil bölüşüm" gibi talepler, görünürde haklı bir adalet çağrısını temsil etseler de, kapitalist üretim tarzının yapısal çerçevesi içinde, bu taleplerin karşılanması mümkün değildir. Çünkü bu sistemin işleyişi söz konusu adaletsizlikleri yeniden üretir:

> *Eşit hak* burjuva bir sınırlamayla lekelidir. Üreticilerin hakkı, sundukları emekle *orantılıdır*; eşitlik, *aynı ölçüde* emekle ölçülmekten ibarettir. (…) *Dolayısıyla her hak gibi, içeriği itibariyle, bir eşitsizlik hakkıdır.*[314]

Bu tarihsel-materyalist okumaya göre insanlığın özgürleşmesi, adil bir bölüşümün ötesinde üretim ve mülkiyet ilişkilerinin köklü bir dönüşümünü ifade eder. Bujuva ya da kapitalist hukuk çerçevesinde "adil bölüşüm" kavramı, özgürlüğün gerçekten sağlandığı anlamını taşımaz. Aslında bireyler, bu bölüşüm anlayışı altında, köleci bir sistemin devamına tabidir. Bu durum ise kapitalist çerçevenin ötesine geçildiğinde ve kolektif özgürlük bilincinin inşasıyla işlerlik kazanır. Nitekim Marx, komünist toplumun daha yüksek bir aşamasında, iş bölümüne kölece boyun eğişin ve kafa ile kol emeği karşıtlığının ortadan kalkmasıyla birlikte çalışmanın artık bir geçim aracı olmaktan çıkıp, yaşamın birincil gereksinimi haline geleceğini; bireylerin çok yönlü gelişmesiyle birlikte üretici güçlerin artıp kolektif zenginliğin kaynağına dönüşeceğini vurgular.[315]

Ne var ki, burjuva toplumu/kapitalist sömürü koşullarında, bireylerin hem pozitif hem de negatif özgürlükleri sistematik olarak sınırlandırılır. Isaiah Berlin'in özgürlük kuramında tanımladığı üzere pozitif özgürlük, bireyin kendi yaşamını belirleme ve potansiyelini gerçekleştirme kapasitesini; negatif özgürlük ise dışsal müdahalelerden muaf olma halini ifade eder. Kapitalist üretim biçiminde pozitif özgürlüğün kısıtlanmasının nedeni, kapitalistin kendi iradesini gerçekleştirmek için gerekli iktidar

[313] Marx, *GEPE*, s.24.
[314] Marx, *GEPE*, s.27.
[315] Marx, *GEPE*, s.28.

alanından işçi sınıfına pay bırakmamasıdır. Negatif özgürlük ise mülk sahibi olmayan işçilerin, sadece yaşamlarını sürdürebilmek amacıyla emek güçlerini satmak zorunda bırakılması nedeniyle engellenir.[316] Bu bağlamda kapitalistin ya da burjuvazinin temel itkisi, sermayeyi sınırsız biçimde arttırma hırsıdır. Marx'ın ifadesiyle kapitalist "birikim ve zevk tutkusu arasındaki" çelişkili bağın mahkûmudur.[317]

Eric Fromm'un da dikkat çektiği gibi Marx'ın tarih anlayışı "insanı yönlendiren temel güdünün doyum açlığı ve daha fazlasını elde etme isteği"[318] üzerine kuruludur. Dolayısıyla kapitalist üretim biçiminde emeğin sömürülmesi, iktisadi bir zorunluluğun yanı sıra sistemin yapısal mantığının da kaçınılmaz sonucudur. Milton Friedman'a göre özgür emekçinin, üretim sürecinde yarattığı *artı değer,* kapitalistin doyumsuz sermaye birkimi arzusuna hizmet eder.[319] Bu noktada Marx'ın kapitalizm eleştirisi, Rousseau'nun uygarlık eleştirisiyle belirli ortaklıklar taşımakla birlikte, farklı bir özgürlük anlayışına dayanır. Rousseau'da uygarlık, ahlaki bir temel üzerine inşa edilmiş olsa bile kaçınılmaz bir yozlaşma süreci olarak açıklanır. Bu nedenle mevcut toplumsal düzen, geçmişteki kurgusal bir "masumiyet çağı" ve gelecektik bir "ideal devlet" ile karşılaştırılır.[320] Rousseau *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda toplumun ve kanunların doğuşunu mülkiyet ve eşitsizliğin ebediyen oluşumu üzerinden yorumlayarak doğal özgürlüğün bir daha elde edilememek üzere kaybolduğunu ifade eder.[321] Böylece uygar toplumun oluşumu, yozlaşmayı ve özgürlüğün önünün tıkanmasını beraberinde getirir.

Ne var ki Rousseau'da mülkiyet ve eşitsizliğin kaçınılmazlığı kabul edildiğinde "gerçek özgürlüğe" nasıl ulaşılacağı sorusu tam anlamıyla yanıt bulmaz. Marx'ta ise bu sorun politik-teolojik bir perspektiften hareketle ilerleme fikrinin teknik ve maddi bir ilerleme olmasının yanı sıra tarihsel kurtuluşun dünyevi biçimi olarak kavranır. Kapitalizmin kendi iç ölçütleri uyarınca sürekli genişleyen üretici güçler, Marx'a göre ancak üretim ilişkilerinin köklü dönüşümüyle özgürlük ve eşitlik temelinde toplumsa bir düzene doğru evrilebilir. Bu anlamda Marx'ın ilerleme anlayışı, Rousseau'nun geçmişe

---

316 Ecehan Balta, "Marxizm İnsanın Özgürleşmesinin Felsefesi", *Praksis Dergisi,* S.1 (2001), s.83.
317 Karl Marx, *İktisat Üzerine*, çev. Ali Çakıroğlu, İstanbul, Belge Yayınları 2017, s.163.
318 Eric Fromm, *Çağımızın Özgürlük Sorunu*, çev. Bozkurt Güvenç, Ankara: İnsan Yayınları, 1973, s.40
319 Milton Friedman, *Kapitalizm ve Özgürlük*, çev. Doğan Erberk - Nilgün Himmetoğlu, İstanbul: Plato Yayınları, 2011, s.168.
320 Yıldız Silier, *Özgürlük Yanılsaması: Rouesseau ve Marx*, İstanbul: Yordam Kitap 2006, s.128.
321 Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. R. Nuri İleri, İstanbul: Say Yayınları, 2013, s.156.

ve geleceğe uzanan ahlaki ikililiğinden ayrılarak, tarihsel süreci proletaryanın özgürleşmesi yönünde teleolojik bir hedefe bağlar. Bu, politik-teolojik anlamda dünyevi tarihin seküler *eskaton*a yani adalet ve özgürlüğen gerçekleştiği maddi kurtuluş ufkuna yönelmesi anlamına gelir. Löwiy'in de belirttiği gibi bu tip bir perspektif modern devrimci hareketlerin seküler mesiyanik bir boyut taşıdığına işaret eder. Tarihsel süreç, Tanrısal bir müdahaleye değil, ezilen sınıfların kolektif eylemine dayanarak kurtuluşu mümkün kılar. Benzer şekilde Bloch'un "umut ilkesi" bağlamında ifade ettiği bu kurtuluş ufku, gelecekteki toplumsal gerçekliğin içinde filizlenen potansiyel imkânların harekete geçirilmesidir.

Rousseau'nun uygarlık eleştirisinin ahlaksal ve dışsal bir bağlamda ortaya çıkmasına karşın Marx'ın kapitalizm eleştirisi, sistemin kendi iç ölçütlerini göz önüne alarak içsel bir karakter taşır. Yani sistemin kendi vaatleri ve fiili sonuçları arasındaki çelişkiyi hedef alır. Bu içsel eleştiri "her çağın yeni ihtiyaçlar ve değerler yarattığı, fakat bunların bir kısmını karşılayamaması" olgusunu teşhis eder.[322] Böylece Marx, özgürleşmeyi dışsal bir otoritenin yerine toplumsal üretim güçlerinin kolektif mülkiyeti temelinde ve ezilenlerin yürüttüğü devrimci mücadele aracılığıyla mümkün görür:

> Evrensel özgürlüğe kavuşturma işini başarmak, çağdaş proletaryanın tarihsel özel görevidir. Bu işin tarihsel koşullarını ve böylelikle doğasını anlamak, şimdi baskı altında bulunan proletaryaya, başarmaya çağrıldığı bu önemli işin koşulları ve anlamı üzerine eksiksiz bilgi vermek, bu proleter hareketin teorik dışavurumunun, bilimsel sosyalizmin görevidir.[323]

Marx, burjuvazinin sunduğu özgürlük anlayışının karşısına "toplumsal, kolektif ve pozitif"324 nitelikte çok daha kapsamlı bir özgürlük anlayışı koyar. Bu anlayış liberal gelenekte yer alan negatif özgürlük tanımının ötesine geçerek bireyin kendi yeteneklerini, yaratıcı güçlerini ve toplumsal ilişkilerini bütüncül bir biçimde gerçekleştirebilme olanağı tanır. Marx'ın özgürlük doktrininde kişinin sadece istediği bir işte çalışması ya da işini değiştirme olanağına sahip olması özgürlüğün gerçekleşmesi için yeterli değildir. Çünkü kapitalist üretim ilişkilerinde ücretli işçi, emeğin ürünü üzerinde denetim hakkına sahip olmadığından, fiilen özgür olamaz.325 Bu bağlamda Marx'ın özgürlük anlayışı birbiriyle

---

322 Silier, *Özgürlük Yanılsaması: Rouesseau ve Marx*, s.128.

323 Friedrich Engels, "Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm" çev. Öner Ünalan, Karl Marx, Friedrich Engels, *Seçme Yapıtlar III,* Sol Yayınları, s.181.

324 George G. Brenket, *Marx'ın Özgürlük Etiği*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998, s.123.

325 Brenket, *Marx'ın Özgürlük Etiği*, s.123.

bağlantılı üç temel eksenden şekillenir.

Birincisi, özbelirlenimdir; bireyin kendi arzularını, yeteneklerini ve yaratıcı potansiyelini özgürce hayata geçirebilmesi özgürlüğün vazgeçilmez koşuludur.[326] İkincisi özneleştirmenin toplumsallığıdır; bireysel yeteneklerin gelişimi, diğer insanlarla ve doğayla kurulan somut, karşılıklı ilişkiler içinde gerçekleşmesidir. Üçüncüsü ise komünal ilişkiler içindeki uyumdur; özbelirlenim, ancak bireylerin birbiriyle karşılıklı tanınma ve ortak üretim ilişkileri içinde varolabildiği, kolektif bir bağlamda anlam kazanır.[327] Bu noktadan hareketle Marx'ın özgürlüğü, tekil bireylerin izolasyon içinde gelişiminden ziyade ortak üretim sürecine katılımıyla ve toplumsal yaşamın kolektif zenginliğine erişimi şeklinde kavranır. Dolayısıyla Marx'ın özgürlük anlayışı, bireysel serbestlikten ibaret olmayan, toplumsal bağlamda köklenen bir "pozitif özgürlük" vizyonudur. Bu vizyon, üretim araçlarının kolektif mülkiyetiyle birlikte insanın kendi varoluşunu başkalarıyla eşit ve özgür ilişkiler içinde gerçekleştirebilmesiyle olanaklı hale gelir. Bu, politik- teolojik düzlemde özgürlüğün salt hukuksal bir statüden ibaret olmadığı, tarihsel sürecin dönüştürücü momentlerinde somutlaşan ve toplumsal kurtuluşun maddi zemini üzerinde inşa edilen bir hakikat olarak kavranması demektir.

Marx'a göre "sermaye bağımsız ve kişiseldir; ancak faal bireyler sermayeye bağımlı ve kişiliksizdir."[328] Dolayısıyla serbest piyasa ekonomisi ne kadar cazip bir görüntü sunsa da gerçekte, sömürüyü gizleyen bir ekonomik anlayışa dayanır. Bireyler yurttaş olarak eşit politik haklara sahip olsalar bile, üretim alanında özgür değillerdir.

Sermayedar, üretici üzerinde bir erk/güç/iktidar sahibidir; üretici ise sermayedara tabidir. Bu durum, piyasa ilişkilerinin birey üzerinde kurduğu tahakkümü ve özgürlüğün sadece hukuksal bir statüye indirgenmesini gösterir. Rousseau'nun göremediği bu yapısal tahakküm, Marx'ta yabancılaşma ve sınıf kavramıyla çözümlenir. Kapitalizmin, tarih boyunca tüm sınıflı toplumlarda mevcut olan ve üretim araçlarının özel mülkiyetine dayalı sömürüyle iç içe gelişen yabancılaşma, bireyi hem kendi emeğinden hem de insani özünden koparır.

Sömürünün en derin sonucu ise "hem yoksulun hem de zenginin duyularının ve duyarlılıklarının köreltilmesidir, Marcuse'nin ifadesiyle tek boyutlu insanlara

[326] Brenket, a.g.e., s.124.
[327] Brenket, a.g.e., s.124.
[328] Marx, Engels, *Komünist Manifesto*, s.60.

dönüşümüdür."329 Sömürünün ortadan kaldırılması ise yabancılaşmanın, emek sömürüsünün ve zorunluluğun bertaraf edildiği bir sistem ile mümkündür. Bu bağlamda Marx, doğal hakların özel mülkiyet haklarına indirgenmesini reddeder ve gerçek özgürlüğün, ancak üretim araçlarının kolektif mülkiyeti, sınıfsız toplum ve zorunluluk alanından kurtuluşla sağlanabileceğini savunur. Engels'in Brüksel Komünleri ve Paris Komünleri özelinde belirttiği gibi "burjuvazinin devrilmesi, proletaryanın egemenliği, sınıfsız ve özel mülkiyetsiz yeni bir toplumun kurulması" bu kurtuluşun ön koşuludur.330 Politik-teolojik bağlamda ise bu, tarihin zorunluluk alanından özgürlük alanına geçişin somut devrimci ifadesidir.331

Bu kuramsal çerçeve doğrultusunda Marx'ın kapitalizm eleştirisi, ekonomik sömürü mekanizmalarının ifşasıyla birlikte üretim ilişkilerinin dönüşümüyle gerçekleşecek tarihsel kurtuluşun politik-teolojik boyutunu da içerir. *Kutsal Kitap*'ta haksız kazanç, açgözlülük ve zenginlik bireysel ahlaki sapmaların ötesinde, köklü bir tahakküm ilişkisi olarak betimlenir. "Para sevgisi, her türlü kötülüğün kaynağıdır" (*1Ti. 6:10*), kapitalist birikim mantığını ahlaki bir zaaf ile beraber toplumsal ilişkilerin bütününe sirayet eden yapısal bir bozulma olarak okur. "Hayat, birikime bağlı değildir" (*Luk. 12:15*) ifadesi ise özgürlük söyleminin mülkiyet ilişkilerinden bağımsız olamayacağını gösterir; Marx açısından üretim araçlarının kolektif mülkiyeti ve sömürü ilişkilerinin ortadan kalkmasıyla gerçeklik kazanır. En çarpıcı biçimde "Özgürlük vaat ederlerken kendileri bozulmuşluğun kölesidirler; çünkü kişi yenildiği şeyin kölesidir" (*2Pe. 2:19*) Marx'ın burjuvaziye yönelttiği eleştiriyi teolojik bir eşdeğerlilik içinde özetler. Burjuvazi, başkalarına özgürlük vaat ederken bizzat kendi çıkar ağlarının ve sermaye mantığının esaretindedir. Marx'ın özgürlük anlayışında bu durum hem negatif özgürlüğün hem de pozitif özgürlüğün aynı anda ortadan kalkması anlamına gelir.

329 Yıldız Silier, *Özgürlük Yanılsaması,* s.139.

330 Friedrich Engels, "Komünistler Birliği'nin Tarihi Üzerine Birkaç Söz", çev. Kenan Somer, Karl Marx, Friedrich Engels, *Seçme Yapıtlar III,* Sol Yayınları, s.220.

331 Tarihin zorunluluk alanından özgürlük alanına geçiş ifadesini, Marcuse'nin "proletaryayı, zorunluluk alanı içerisinde özgür özne olarak" açıklaması tespitine dayalı olarak kurdum. Bkz. Herbert Marcuse, *Özgürlük Üzerine Bir Deneme*, çev. Soner Soysal, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013, s.55.

İKİNCİ BÖLÜM
MARX İLE BİRLİKTE MARX'A KARŞI

"Lanet olsun zenginlik biriktirene"

İşaya

2. Politik ve Teolojik Bağlamda *Yahudi Sorunu*'nu Yeniden Düşünmek

2.1. Yahudi Sorunu I

Marx'ın erken dönem metinleri arasında yer alan ve 1843'te kaleme alınıp 1844'te yayımlanan*Yahudi Sorunu*, Marx'ın, Genç Hegelci çevreden kopmaya başladığı ve Hegelci devlet felsefesini eleştirmeye yöneldiği bir dönemin ürünüdür. Renan'ın da belirttiği gibi Marx, *Yahudi Sorunu* adlı metninde henüz 1848 yılında yazılan *Manifesto*'nun Marxı değildir.[332] Yani *Yahudi Sorunu*, *Manifesto*'daki olgun ve sistematik Marx'ı yansıtmaz; çünkü bu dönemde Marx, tarihsel materyalizmini henüz tam anlamıyla kurmamış, proletarya merkezli devrimci perspektifini geliştirmemiştir. Bununla birlikte *Yahudi Sorunu*, özgürlüğün, mevcut düzenin içinden değil, daha yüksek bir toplumsal düzende gerçekleşebileceğini ön görmesi bakımından Marx'ın sonraki yıllarında geliştireceğe tarihsel materyalist yaklaşımın erken bir işaretidir.

İki bölümden oluşan *Yahudi Sorunu*'nun ilk kısmında, sivil toplum, laik devlet, insan hakları, dinsel yurttaş, politik yurttaş gibi kavramlardan hareketle Yahudilerin politik ve sivil özgürlük talepleri bir problematik haline getirilir. Marx, Yahudilerin özgürlüğüne dair sorunu iki tanımlayıcı düzlemde ele alır. Birincisi dönemin Almanya'sında feodalizmden kapitalizme geçişte, Yahudilerin para ve ticaret konusundaki toplumsal işlevini vurgular. Bu nedenle Marx için Yahudilik tarihe rağmen değil tarihin yüzünden sürer. Buradan çıkan sonuç, özgürleşmenin mevcut kapitalist düzenden ziyade onu aşan daha ileri bir toplumsal biçimde mümkün olmasıdır. İkinci düzlem ise Bauer ile polemik bağlamında şekillenir. Bauer, Yahudilerin özgürleşme taleplerini çelişkili görür; çünkü ona göre Yahudiler bir taraftan yurttaşlık eşitliği talep

[332] I. Renan, *Anti-Semitizm ve Yahudi Sorunu*, çev. Şen Süer Kaya, İstanbul, İnter Yayıncılık, 1991, s.70.

ederken öte taraftan kendilerini "seçilmiş halk" olarak tanımlayıp, dinsel ayrıcalıklarını korumak isterler.[333] Bauer'in Yahudi sorunuyla alakalı vurguladığı diğer bir nokta, Yahudilerin kendilerini Hıristiyanlarla aynı değerde tutulmaya dönük talepleridir. Fakat dönemin Almanya'sının Hıristiyanlığa bağlı olması, Yahudilerin söz konusu talebi bakımından Hıristiyanlığı onama anlamı taşır ki bu, Bauer için çelişkili bir durumdur. Bauer'in devlet tasavvuru din ve devlet işlerinin birbirinden ayrıldığı liberal laik bir devlettir. Böyle bir devlet tasavvuru, politik özgürleşmenin dinsel ve toplumsal bakımdan özgürlüğe doğru yol almasını sağlayabilir. Bununla birlikte Bauer'in sunduğu çözüm ve Yahudi sorununa yaklaşımı bir paradoks içerir: Bir taraftan laik bir devlet ekseninde politik bir çözüm sunulurken öte taraftan Yahudiliğin "seçilmiş kavim" iddiasından hareket edilir. Eş deyişle şayet Yahudiler, "seçilmiş bir kavim" ise tıpkı Hıristiyanlar gibi özgürleşme talepleri kendinde bir çeliş ihtiva eder. Bauer için Yahudi'nin özgürleşmesi, her şeyden önce, özü itibariyle mümkün değildir. Dolayısıyla Bauer'in yol haritasının teolojik bir düzlemde inşa edildiğini belirtmemiz gerekir.

Marx, Bauer'in "Yahudi sorunu"na getirdiği çözümü eleştirirken meselenin sadece bireyin dini terk etmesiyle çözümlenebileceği varsayımını reddeder ve sorunu daha derin bir yapısal düzlemde konumlandırır. Ona göre "sorun, dinin devletle ilişkisi, dinsel bağ ile politik özgürleşme arasındaki çelişki sorunudur."[334] Bauer'in Yahudilerin özgürleşmesini kendi inançlarından feragat etmelerine indirgemesi, Marx açısından esas çelişkiyi görünmez kılmaktadır. Çünkü din, bireyin özel yaşamına ve sivil toplumun kurumsal dokusuna içkin toplumsal kökler aracılığıyla varlığını sürdürmektedir. Bu nedenle politik özgürleşme, sadece devlet düzeyinde, dinsel ayrıcalıkların kaldırılmasını sağlayabilir; fakat bu adım, dinin toplumsal yabancılaşmanın semptomu olarak işlev görmesini ortadan kaldırmaz. Bu noktada Marx, politik özgürleşme ve insani özgürleşme arasında teorik bir ayrım yapar. Politik özgürleşme, devletin tarafsızlığına indirgenmiş biçimsel bir eşitliği ifade ederken, insani özgürleşme, bireyin toplumsal yabancılaşmadan kurtuluşunu, özel mülkiyet ve sınıf karşıtlıklarının aşılmasıyla mümkün olan radikal dönüşümü imler. Böylelikle Marx, teoloji eleştirisini, dogmatik inancın ötesine taşıyarak modern devletin yapısal işleyişini ve sivil toplumun maddi temellerini çözümleyen politik-teolojik bir perspektife dönüştürür.

[333] Marx, *Yahudi Sorunu*, s.9.
[334] Marx, *Yahudi Sorunu*, s.9.

Marx, politik özgürleşme ve din arasındaki gerilimi somutlaştırmak üzere Almanya, Fransa ve Amerika örneklerinden hareketle farklı tipolojiler ortaya koyar. Almanya'da Yahudi sorunu "tamamen teolojik bir sorun" olarak belirir; çünkü devlet kendisini açıkça Hıristiyan bir devlet olarak tanımlar ve bu nedenle burada eleştiri, doğrudan teoloji eleştirisi olarak işlev görür.[335] Fransa'da anayasal düzeyde yurttaşlık eşitliği tanınmış olsa da, dinin toplumsal yaşamda etkinliğini sürdürmesi sorunu, hukuki-politik sınırlar içinde bırakır ve özgürleşmenin sadece biçimsel düzeyde gerçekleştiğini açığa çıkarır.[336] Amerika örneğinde ise Marx, Yahudi sorununun teolojik önemini yitirdiğini ve dünyasal bir soruna dönüştüğünü saptar. Çünkü Amerika'da devlet "ne bir devlet dini, ne çoğunluğun dini ne de bir kültün diğerine üstünlüğü" ilkesini benimser ve "tüm kültlere yabancı" kalır.[337] Marx'a göre bu kurumsal tarafsızlık "tam gelişmiş politik devlet" koşulunda din-devlet ilişkisinin kendi özgürlüğü ve saflığı içinde görünür kılınmasını sağlar. Böyle bir bağlamda eleştirinin düzlemi değişir: Devlet, dine teolojik tarzda davrandığında eleştiri teolojiktir; devlet, devlet olarak yani politik tarzda davrandığında ise teolojik eleştiri olmaktan çıkar ve politik devletin eleştirisine dönüşür. Tam da bu nedenle sorunun teolojik olarak tükendiği noktada Bauer'in eleştirisi tıkanır; Marx için Amerika, nihai bir çözümden ziyade politik özgürleşmenin sorunu, yalnızca biçim değiştirerek yeniden ürettiğini en berrak haliyle gösteren örnektir.[338]

Marx'ın *Yahudi Sorunu*'ndaki çözümlemesi, politik özgürleşmenin tarihsel bir kazanım olduğunu teslim ederken, aynı anda onun sınırlarını da açığa çıkarmayı hedefler. Politik devlet "insanı dinsel sınırlamalardan kurtarır; ama sadece politik olarak; insana, dinin kendisini dolaylı bir aracı yoluyla tanımsız kılar.[339] Bu durum, bireyin ikili bir varoluşunu üretir. Birey, devlet alanında evrensel yurttaş (citoyen) olarak soyut bir eşitliğe sahip görünürken, sivil toplum düzeyinde özel çıkarların, mülkiyet ilişkilerinin ve dinsel bağların belirleyiciliği altında kalır.[340] Marx'ın "burjuva ile yurttaş arasındaki çelişki" olarak kavramsallaştırdığı bu bölünme, politik özgürleşmenin özgül sınırını teşkil

[335] Marx, *Yahudi Sorunu*, s.13.
[336] Marx, *Yahudi Sorunu*, s.11, 12.
[337] Marx, *Yahudi Sorunu*, s.13.
[338] Marx, *Yahudi Sorunu*, s.13.
[339] Marx, *Yahudi Sorunu*, s.16.
[340] Her ne kadar Marx *citoyen-bourgeois* arasındaki ayrımı sistematik olarak eserin ikinci kısmında açsa da birinci kısımda Bauer'in savlarına karşı geliştirdiği eleştiriler bu ayrımın zemininin hazırlandığını gösterir.

eder. Dinsel ya da mülkiyetçi ayrımlar, kamusal alanda askıya alınmış gibi görünse de toplumsal düzende yeniden üretilir. Bu nedenle din, kamusal alandan dışlanmış olsa bile "ön yargı, genel ilkelere karşın sürer."[341] Bu durum tıpkı özel mülkiyetin politik düzeyde geçersizleştirilmiş görünmesine rağmen toplumsal gerçeklikte mutlak hâkimiyetini koruması gibidir.[342] Böylece Marx için politik özgürleşme, insani özgürleşmeye giden yolun zorunlu bir koşulu olmakla birlikte hiçbir anlamda nihai kurtuluşun kendisi değildir.

Tam da bu çelişkinin açığa çıktığı noktada, Marx'ın politik teolojiye açtığı yol belirginleşir. Politik devletin evrensellik iddiası, aslında dinsel bir yapının sekülerleştirilmiş biçiminden ibarettir. Devlet, yurttaşları eşitleyerek kendisini "tinsel bir evrensellik" olarak kurar. Fakat bu evrensellik, soyut bir düzeyde geçerlidir. Devletin dinsel bağlardan arınmasıyla dinsellik ortadan kalkmaz, onu, sivil toplumda yeniden biçimlendirir. Marx'ın ifadesiyle politik özgürleşme "dini politik açıdan geçersiz kılar, ama onun özsel varlığını sürdürmesine izin verir."[343] Bu durum, modern devletin teolojiyi ortadan kaldırmadığını, onu sekülerleştirilmiş bir biçim altında devam ettirdiğini gösterir. Dolayısıyla politik özgürleşme, bir tür seküler teoloji üretir; dinsel kategoriler özel alana itilip devletin nötralitesi ilan edildiğinde, devletin kendisi dinsel bir işlev yüklenir, görünürde dinsiz olan politik devlet, özünde teolojik bir ayrışmanın yeniden düzenlenmiş ve dünyevileştirilmiş formudur.

Modern devletin yapısını daha da derinlemesine inceleyen Marx'a göre "devlet, insan ile insan özgürlüğü arasında bir aracı"[344] olarak konumlanır. Bu doğrultuda özgürlük, doğrudan toplumsal yaşamdan ziyade devletin aracılığıyla, soyut bir düzeyde tecrübe edilir. Bu aracılık işlevini Marx, teolojik bir benzetmeyle açıklar: Devlet, tıpkı Hıristiyanlıkta İsa'nın insanın kendi tanrısallık-dışılığını üzerine alarak, kurtuluşun aracı olması gibi bireyi, dinsel bağdan doğrudan kurtarmaz; onu sadece dolaylı bir yolla politik düzeyde özgürleştirir. Bireyin, yurttaş olarak evrensel özne ve burjuva olarak çıkar peşindeki özel birey arasındaki yarılma yani bireyin çifte yaşamının kaynağı da bu noktada belirginleşir. Bu durum, din ile özel mülkiyet arasındaki paralelliğin de doğuşuna

[341] Marx, *Yahudi Sorunu*, s.9.
[342] Marx, *Yahudi Sorunu*, s.16.
[343] Marx, *Yahudi Sorunu*, s.17.
[344] Marx, *Yahudi Sorunu*, s.16.

işaret eder. Hem din hem de özel mülkiyet, politik düzeyde kaldırılmış görünür ancak sivil toplumda tüm ağırlıklarıyla varlıklarını devam ettirir. Marx, bu noktada, politik özgürleşmenin bir ilerleme olduğunu yinelese de "başlı başına bir insani özgürleşme olmadığını"[345] da vurgular. Çünkü insan, dinden sadece politik olarak özgürleşir, dinsel bağların toplumsal kökenleri (tıpkı özel mülkiyet ve sınıf farklılıklarının kökenlerinde olduğu gibi) özel alanda yaşamaya devam eder. Bu tahliller, Marx'ın insan hakları eleştirisine geçiş için bir zemin oluşturur.

Nitekim Marx "insan hakları"nın da aynı sınırlılıklar içinde işlediğini ortaya koyar. 1793 Anayasası'nın 16. maddesinde formüle edildiği üzere "insanın özgürlük hakkının pratik uygulanımı, insan özel mülkiyet hakkıdır."[346] İnsan hakları, bireyi toplumdan soyutlayarak onu, kendi mülküne ve çıkarına kapanmış bir monad olarak tanımlar. Eşitlik, herkesin aynı soyut haklara sahip olmasına indirgenir; güvenlik ise her bireyin kişiliğinin haklarının ve mülkiyetinin korunmasından ibarettir. Bu noktada Marx kritik bir teşhiste bulunur: Güvenlik, bireyin özgürlüğünden ziyade özel çıkarını garanti altına alır. Yani "güvenlik kavramı, sivil toplumun kendi egoizmini aşmasını getirmez; tersine, egoizmin *sigortası*dır."[347] Hegel'in "gereksinimin ve usun devleti" formülü de bu bağlamda Marx tarafından ters yüz edilerek modern devletin, aklın evrenselliğini temsil etmekten çok ihtiyaç ve çıkarların kurumsal düzenlemesi olduğunu vurgulanır.[348] Bu doğrultuda Marx'a göre Fransız Devrimi de ikili bir sonuç doğurur. Devrim, feodal ayrılıkları yıkarak politik devleti inşa eder; ancak sivil toplumu dönüştüremez. "Politik devrimin, sivil toplumun politik niteliğini ortadan kaldırdığını"[349] belirten Marx'a göre politik devletin kuruluşu korporatif bağların çözülmesi ve hukuken tanınmış bağımsız bireylere ayrışmasıyla aynı süreçtir. Bu nedenle politik-olmayan insan "doğal insan gibi görünür ve insan hakları da "doğal haklar" olarak sunulur.[350] Politik devrim, sivil toplumu, bileşenlerine ayırarak onu dönüştürmeden çözer; gereksinimler, özel çıkarlar ve özel hukuk dünyası sorgulanamaz bir ön varsayım ve doğal taban olarak kabul edilir. Böylece *citoyen*nin soyut-tüzel kişiliği ile *homme*unun (gerçek toplumsal insani varlık) duyumsal-

[345] Marx, *Yahudi Sorunu*, s.19.
[346] Marx, *Yahudi Sorunu*, s.30.
[347] Marx, *Yahudi Sorunu*, s.31.
[348] Marx, *Yahudi Sorunu*, s.31.
[349] Marx, *Yahudi Sorunu*, s.34.
[350] Marx, *Yahudi Sorunu*, s.35.

bireysel varoluşu arasındaki bölünme yeniden üretilir. Bu nedenle politik özgürleşme, sadece devlet biçimini değiştirir, insani özgürleşme ise ancak sivil toplumun ekonomik ve dinsel temellerinin radikal dönüşümüyle mümkün olur.[351] Bu çerçevede insan hakları, bireyin toplumsal bağımlılıklarından kurtuluşunu sağlamak yerine bu bağımlılıkları, özgürlük biçiminde yeniden formüle edilmesi anlamına gelir.

Marx'a göre insan dinden arınmış bir varlık haline gelmez, yalnızca dinsel özgürlüğe sahip olur; mülkiyetten özgürleşmiş olmaz, mülk edinme hakkını elde eder, zanaatten sıyrılmış olmaz, fakat zanaat pratiğini özgürlük alanı içinde sürdürür.[352] Böylelikle özgürleşme, köklü bir toplumsal değişim yerine, özel çıkarların hukuksal güvence altına alınması etrafında anlaşılır. Politik özgürleşme insani özgürleşmenin son biçiminden ziyade onun tarihsel ön koşulu olarak belirir. Gerçek özgürlük ise insanın türsel varlık olarak toplumsal varoluşuyla uyumlu bir yaşam inşa etmesinde mümkün hale gelir. Bu çerçeve içinde, daha önce de söz konusu olduğu üzere, Marx, Hegel'in sivil toplumu "gereksinim ve usun devleti" yani bireylerin ihtiyaçlarının ve özel çıkarlarının akılsal düzenlemesi olarak gören yaklaşımını eleştirerek bu formülün, sivil toplumun özündeki egoizmi örten bir anlayışa tekabül ettiğine dikkat çeker. Yani Hegelci anlamda güvenlik hakkı, aklın devletinden ziyade özel çıkarların sigortalanmasıdır. Marx, Hegel'in kalıtsal monarşi anlayışını da aynı çelişkinin bir semptomu olarak okur.

Marx, *HHFE*'de Hegel'in devlet isteminin tekilliğini "belirli bir birey" üzerinden tanımladığını, bu tekilliği de doğal duruma bağlayarak egemenliği kalıtsal krallıkla özdeşleştirdiğini belirtir.[353] Böylece ussal olanın doğruluğu rastlantısal ve bedensel bir belirlenime indirgenmiş olur. Marx'a göre bu spekülatif sıçrayış, rasyonel bir açıklamadan çok dogmatik bir inancı andırır. *HHFE*'de yer alan "Meryem'in günahsız gebeliği" benzetmesi de bu durumun ironik ifadesidir. Nasıl ki teolojik dogma doğayı kutsallaştırarak *iman* konusu haline getiriyorsa, Hegel de politik biçimi doğum ve soy üzerinden doğal bir zorunluluk olarak meşrulaştırır.[354] Bu bağlamda Kantorowicz'in "kralın iki bedeni" tartışmasıyla kurulabilecek paralellik, Hegel'de politik bedenin, doğal beden tarafından rehin alınışını görünür kılar. Bu, toplumsal-politik bir ilişkinin doğal-

[351] Marx, *Yahudi Sorunu*, s.35.
[352] Marx, *Yahudi Sorunu*, s.35.
[353] Marx, *HHFE*, s.51.
[354] Marx, *HHFE*, s.52.

soy bağı ve kutsal iddia üzerinden şeyleştirilerek meşrulaştırılması anlamında Marx'ın daha sonraları geliştireceği "fetişizm" eleştirisine de ön-işarettir. Sekülerleşme açısından bakıldığında Hegel'in rasyonalizmi, doruk noktasında post-teolojik bir kalıntıya yaslanır: Soyun kutsallaştırılması, modern devletin en "akılcı" göründüğü yerde teolojik bir artığın hala iş başında olduğunu gösterir.

2.1.1. Marx'ın Teşhisinin Çağdaş Politik Teolojideki Yankıları

Marx, Bauer'in çözümüne yönelttiği eleştirilerde, modern devletin yapısal çelişkisini açığa çıkarır. Politik özgürleşme, dinsel ayrıcalıkları kaldırarak biçimsel bir evrensellik sağlasa da bu durum, dinin ve mülkiyetin toplumsal kökenlerini dönüştürmede yetersizdir. İnsan hakları, özgür bireyin ontolojik temelini inşa etmek yerine, egoist mülk sahibinin konumunu güvence altına alır. Bu doğrultuda "güvenlik" hakkı da özgürlükten ziyade çıkarın *sigortas*ı olarak kavranır. Böylece modern devlet, yüzeyde seküler bir evrensellik iddiasıyla ortaya çıkarken özünde sivil toplumun bölünmelerini ve çıkar çatışmalarını yeniden üretir. Hegel'in "gereksinim ve usun devleti" formülü bu çelişkinin felsefi iradesini sunarken, kalıtsal monarşi savunusu rasyonalizmin doruğunda bile teolojik bir artığın hala işlediğini gösterir. Marx'ın vardığı sonuç kesindir: Politik özgürleşme tarihsel bir zorunluluk ve ilerleme olarak önemlidir; ancak kendi başına *insani özgürleşme*ye tekabül etmez. Gerçek özgürleşme, dinin ve özel mülkiyetin dayandığı toplumsal temellerin *aşılma*sı ya da ortadan kaldırılmasıyla, insanın toplumsal bütünlük içinde kendi türsel-varlığını gerçekleştirebildiği bir yaşamda mümkündür.

Marx'ın bu tespitleri, yaşadığı dönemin bağlamıyla sınırlı kalmayıp yirminci yüzyıl ve sonrası politik teoloji ile sekülerlik tartışmalarında da çok yönlü olarak işlenir. Schmitt, modern devlet kuramındaki temel kavramların sekülerleştirilmiş teolojik kavramlar olduğunu iddia ederken ve egemenliğin istisna halindeki karar yetkisiyle belirlendiği savunurken politik biçimin teolojik bir matrise bağlılığını görünür kılar. Buna karşın Eric Peterson, teslis teolojisi üzerinden politik teoloji iddiasını sınırlayıp, teolojinin politikaya indirgenmesine itiraz eder ve Schmitt'e sistematik bir fren oluşturur. Agamben ise bir yandan istisnayı yönetimselliğin genelleşme dinamiği olarak açarken öte yandan iktidarın *oikonomia* eksenli işleyişini tahlil eder. Böylece devletin nötr yönetiminin ardındaki

saklariteyi Marx'ın kamusal-özel ayrımı ve citoyen-burjuva (bourgeois) bölünmesiyle eklemlenecek bir biçimde çözümler. Benzer doğrultuda T. Asad ise seküleri, tarafsız ve nötr bir alan olarak tarif etmekten ziyade özneyi ve dini pratikleri biçimlendiren tarihsel bir iktidar formasyonu olarak kavramsallaştırır. Asad için sekülerlik, dini özel alana iterek yok etmez; tam tersine dini söylem ve pratikleri belirli normlar çerçevesinde yeniden üretir. Bu tespit Marx'ın "din, politik açıdan geçersizleşir; ancak toplumsal olarak varlığını sürdürür" şeklindeki saptamasıyla kesişir. Yani politik özgürleşme, dinin kamusal ayrıcalıklarını ortadan kaldırır fakat onun toplumsak işlevini dönüştürmeden yeniden üretir.

Asad'ın açtığı hattı somut bağlamlarda genişleten önemli bir isim de Pakistanlı araştırmacı Saba Mahmood'tur. Mahmood *Politics of Piety*'de[355] seküler-liberal özgürlük anlayışının evrensel ve tarafsız bir norm gibi sunulduğunu fakat aslında *özne*yi "özerk birey" olarak tanımlayıp alternatif dindarlık biçimlerini bastırıcı biçimde disipline ettiğini gösterir. Ona göre seküler özgürlük, görünürde bireyi özgürleştirir ancak gerçekte toplumsal ve kolektif aidiyetleri marjinalleştirerek dini pratikleri yeniden biçimlendirir.[356] Bu tespit, Marx'ın *Yahudi Sorunu*'ndaki gözlemleriyle yapısal bir paralellik taşır. Marx, burjuva haklarının bireyi, toplumsal ilişkilerden soyutlayarak "egoist mülk sahibi" olarak tanımladığını vurgular. Mahmood'un seküler özgürlük eleştirisinde olduğu gibi burada da özgürlük, bireyin kendi çıkarına kapanmış özerk bir monad olarak kurgulanır. Dolayısıyla hem Asad'ın kavramsal çözümlemeleri hem de Mahmood'un ampirik gözlemleri Marx'ın politik özgürleşmenin sınırlarına dair tespitini çağdaş bağlamda teyit eder ve güncelleştirir.

Marx'ın *Yahudi Sorunu*'unun ilk kısmında teşhis ettiği dinin politik açıdan geçersizleşip toplumsal düzlemde sürdüğü şeklindeki tez, *citoyen-bourgeois* ayrımındaki

---

[355] *Politics of Piety* adlı eserin Türkçe çevirisi *Dindarlığın Siyaseti İslami Uyanış ve Feminist Özne* şeklinde bulunmaktadır. Ancak söz konusu çeviri, baskısı tükenmiş olduğundan ve eserin ikinci el formatı da tarafımca temin edilemediğinden doğrudan İngilizce baskısından yararlanılmıştır.

[356] Mahmood, seküler-liberal özgürlük anlayışının görünüşte, evrensel ve tarafsız bir norm gibi sunulduğunu, fakat aslında bireyi sadece "özerk iradesiyle" karar verdiğinde özgür kabul ettiğini belirtir. Bu çerçevede dini pratiklere katılan kadınlar, dışsal dayatmalara boyun eğdikleri gerekçesiyle özgür sayılmazlar. Oysa Mahmood'a göre Mısır'da cami hareketine katılan kadınlar, bu pratikleri bireysel özerkliklerinin reddinden ziyade benliklerini dönüştürmenin ve ahlaki kapasitelerini geliştirmenin bir yolu olarak görürler. Bu anlamda onlar için dini normlar, bir baskı şeklinde anlaşılmak yerine benliğin inşa edildiği bir "iskelet" işlevi görür. Mahmood bu tip bulgulardan hareketle, seküler özgürlük anlayışının alternatif dindarlık biçimlerini marjinalleştirici ve disipline edici yönünü görünür kıldığını belirtir. Bkz. Saba Mahmood, *Politics of Piety*, s.10-13, 147, 148.

yapısal gerilimi açığa çıkarır. Taylor, *A Secular Age* adlı eserinde benzer bir kırılmayı "inanmanın koşullarının dönüşümü" olarak adlandırır. Modern çağda iman artık kendiliğinden ve tartışmasız değildir; öteki seçenekler arasında bir tercihtir.[357] Taylor'un "içkin çerçeve" kavramı, Marx'ın teşhisini günceller: Din, kamusal-politik düzeyde geri çekilirken, toplumsal ve bireysel alanda farklı formlarda kalıcıdır. Bu anlamda Taylor, Marx'ın dinin özsel sürerliliğine ilişkin saptamasını çağdaş sekülerliğin çoğul ve kırılgan yapısı içinde sosyo-tarihsel bir çerçeveye yerleştirir ve yeniden teyit eder. Taylor'un tespitlerine paralel olarak José Casanova, *de-privatization of religion* kavramıyla dinin özel alana itilmek yerine, yeniden kamusal alana döndüğünü sergiler. Casanova'nın özellikle ABD'yi seküler bir devlet yapısına sahip olmasına rağmen dinin toplumsal yaşamda güçlü bir biçimde varlığını sürdürdüğüne yönelik tespitleri Marx'ın *Yahudi Sorunu*'nda Amerika'ya dair yaptığı gözlemi çağdaş sosyoloji düzeyinde doğrular. Yani politik özgürleşme, dine son vermekten ziyade toplumsal biçimlerini dönüştürür. Bu sosyolojik çerçevenin ötesinde Foucault "yönetimsellik" ve "pastoral iktidar" kavramlarıyla teolojik gözetim pratiklerinin, modern idarede dünyevi formlarla yeniden üretildiğini açar.

Pastoral iktidar, Hıristiyan gelenekte çobanın sürüsünü gözetmesi gibi, bireylerin yaşamlarının her ayrıntısına nüfuz ederek onları yönlendiren bir gözetim mantığıdır. Modern devlet, bu modeli sekülerleştirerek "yönetimsellik" formuna taşır. Böylece yurttaşların politik itaatlerinin yanı sıra bedenleri, arzuları ve nüfusun bütünü, hukuksal, ekonomik ve biyopolitik tekniklerle yönetilir. Bu çerçeve *Yahudi Sorunu*'nda yer alan *citoyen-bourgeois* şeklindeki ayrımın güncelleştirilmesine olanak tanır. Marx'ın *citoyen-bourgeois* ikiliği, dinsel özgürlüğün özel alana itilmesiyle formel yurttaşlık düzeyinde tanınmasına; fakat toplumsal yaşamda piyasa ve çıkar ilişkileri üzerinden seküler bir "pastoral" gözetim altında tutulmasına işaret eder. Foucault bu gözetimin, ideolojik boyutuyla sınırlı kalmadığını[358] modern iktidar teknikleriyle sürekli yeniden üretildiğini

[357] Charles Taylor, *A Secular Age,* s.3, 4.

[358] Bu noktada Marx'ın din eleştirisine bir parantez açmakta fayda vardır. Foucault'da pastoral iktidar kavramsallaştırması, gözetimin sadece ideolojik düzeyde işleyen bir yanılsama üretimiyle sınırlı olmadığını, aksine bireylerin hayatını sürekli ve kalıcı bir biçimde düzenleyen kurumsal ve teknik mekanizmalar aracılığıyla yeniden üretildiğini gösterir. Marx'ın din eleştirisinde din, esas olarak ideolojik bir işlev üstlenir; bilinçleri şekillendirir, acıyı yatıştırır ve mevcut düzeni meşrulaştırır. Yani "din, halkın afyonudur." Foucault ise bu işlevin ötesine geçerek çoban-sürü ilişkisinden türeyen bir iktidar biçiminin modern devlette ve kurumlarda sekülerleştirilmiş halde varlığını sürdürdüğünü açığa çıkarır. Ona göre modern iktidar, bireyleri düşünsel/ideolojik olarak kontrol altında tutmakla birlikte

açığa çıkararak, Marx'ın özgürleşmenin sadece biçimsel kaldığına dair eleştirisini çağdaş bağlamda teyit eder. Bu çerçevede Kantorowicz'in "kralın iki bedeni" tahlili Marx'ın modern devletin dinsel kalıntılarını teşhis eden hattıyla ayrıca kesişir. Kantorowicz'e göre Ortaçağ'dan itibaren kral hem ölümlü bir doğal bedene hem de krallığın sürekliliğini temsil eden kutsal bir politik bedene sahiptir. Bu ikili beden anlayışı, egemenliğin hukuki-ritüel düzeneklerde kutsal bir artığın varlığına işaret eder. Marx'ın, Hegel'in kalıtsal monarşi savusunda işaret ettiği, soyun kutsallaştırılması yoluyla egemenliğin dogmatik temellendirilmesi, Kantorowicz'in bulgularıyla tarihsel-simgesel bir doğrulama kazanır.

Sekülerleşme kuramı felsefi düzleme taşındığında Löwith, modern ilerleme fikrini, Hıristiyan eskatolojisinin sekülerleştirilmiş bir devamı olarak okur; tam da bu noktada karşıt bir argüman geliştiren Blumberg, modernliğin teolojiden türetilmediğini, kendi özgün iddiasıyla temellendiğini savunur. Bu teorik karşıtlık, Marx'ın *Yahudi Sorunu* bağlamında ortaya çıkan seküler teoloji teşhisinin kimi bağlamlarda teyit edilmesine kimi bağlamlar da ise eleştirel bir biçimde yeniden çerçevelenmesine yol açar.

Modern ideolojilerin dinsel işlevleri üzerine yoğunlaşan Voegelin, faşizm, nasyonel sosyalizm ve komünizm gibi hareketleri "siyasi dinler" olarak nitelendirerek Marx'ın teşhisini farklı bir boyutta pekiştirir. Voegelin için modern ideolojiler, geleneksel dinlerin işlevlerini devralarak topluma sahte bir anlam ve kurtuluş vadeder. Lider kültü, kutsal metin yerine geçen doktrinler, kitlesel ritüeller ve eskatolojik vaatler yoluyla yeni bir tür "dünyevi din" kurulur. Bu okuma Marx'ın dinin politik düzeyde geçersizleşmesine rağmen toplumsal düzeyde sürdüğü ya da yeni biçimler altında devam ettiği (mülkiyet düzeni, önyargı, özel alan vb.) yönündeki saptamasıyla birleşir; dinsel olan kaybolmaz, ideolojiler aracılığıyla tekrar üretilir. Son kertede, Lefort'un "politik olanın boş bir yer" olduğuna dair tespiti, modern demokrasinin özüne ilişkindir. Ortaçağ'da ya da mutlak monarşilerde iktidar, kralın ya da hanedanın bedeniyle özdeşlik taşır; yani iktidarın kime ait olduğu bellidir çünkü somut bir bedende cisimleşir. Modern demokrasilerde ise iktidar artık herhangi bir bedende toplanmaz, kimsenin kalıcı olarak sahiplenmeyeceği, sürekli el değiştiren ve temsil aracılığıyla işleyen "boş bir yer" halini alır. Bu durum, demokrasinin hem özgürlük olanağını hem de yapısal kırılganlığını ifade eder.

disiplin, gözetim, nüfus politikaları gibi tekniklerle de kuşatır. Dolayısıyla Foucault'da ideoloji kavramı yeterli değildir; stratejiler ve teknikler bağlamında da bir çözümleme gerektirir.

Marx'ın *Yahudi Sorunu*'nda ortaya koyduğu *citoyen-bourgeois* ayrımı da benzer bir eksiklik zeminini açığa çıkarır. Marx'a göre modern devlet, yurttaşları eşit kabul eder; herkes soyut birer *citoyen*'dir. Ancak aynı birey sivil toplumda, çıkarlarının, mülkiyet ilişkilerinin ve toplumsal ön yargıların tutsağı olarak *bourgeois* kimliğiyle hareket eder. Bu anlamda yurttaşın evrensel kimliği ile bireyin somut çıkarları hiçbir zaman tam anlamıyla örtüşmez; modern devlet yapısı da bu içsel bölünme üzerinden işler. Lefort'un "politik olanın boş bir yer" olduğuna yönelik savı ile Marx'ın *citoyen-bourgeois* ayrımı arasındaki bağ, tam da burada ortaya çıkar. Her ikisi de modern politikanın kurucu eksikliğini görünür kılar; iktidar hiçbir bedende cisimleşmediği için sürekli boşlukta kalır, birey hiçbir zaman tam anlamıyla yurttaş olarak var olamaz çünkü özel çıkarları onu sürekli böler. Bu nedenle hem iktidar düzeyinde hem de özne düzeyinde süreklilik arz eden bir *boşluk* bulunur. Marx, bu durumu politik özgürleşmenin sınırlarını göstermek amacıyla tahlil ederken Lefort, demokrasi teorisi bağlamında bir kavramsallaştırma yapar.

Söz konusu düşünürlerin tamamı, Marx'ın *Yahudi Sorunu*'nda teşhis ettiği temel çelişkinin –soyut evrensellik ile somut toplumsallığın ayrışması, seküler-teolojik süreklilik- on dokuzuncu yüzyıl ile birlikte yirminci yüzyılın politik teoloji ve sekülerlik tartışmaları için de kurucu bir referans noktası oluşturduğu şeklinde bir yorum geliştirmek mümkündür.

"Lanet olsun zenginlik biriktirene"

İşaya

2.2. Yahudi Sorunu II

Marx, *Yahudi Sorunu*'nun ikinci kısmında Bauer'in tartışmasını tersine çevirir. Bauer, özgürleşmeyi dinsel bağların terk edilmesine indirgeyerek teolojik çerçevede sunar. Oysa Marx özgürleşme sorununu, toplumsal ve maddi düzleme kaydırır. Marx bu sorun hakkındaki "teolojik kavrayışı kırmaya çalıştığını, sorunu Yahudiliği kaldırmak için hangi özel toplumsal ögenin alt edilmesi gerektiği"[359] şeklinde bir meseleye çevirdiğini belirtir. Böylece Marx, teolojik indirgemeyi aşarak dinin kaynağını semboller

[359] Marx, *Yahudi Sorunu*, s.39.

yerine, toplumsal yaşamın maddi gerçekliğinde arar. Bu metodolojik kırılma, din eleştirisini politik-teolojik bağlamdan ekonomi-politiğe doğru kaydırır.

Marx'a göre Yahudiliğin dünyevi temeli, pratik gereksinim ve özel çıkardır.[360] Bu nedenle Yahudiliğin dini bezirganlık, tanrısı ise paradır; para bir dolaşım aracı olmakla birlikte toplumsal ilişkilerin yeni tanrısıdır. Dolayısıyla özgürleşme, dinsel simgelerin ilgasından ziyade toplumsal ilişkilerin dönüşümüyle mümkündür. Marx, bu noktada, tarihsel bir hüküm verir: "Bezirganlıktan ve paradan…pratik, gerçek Yahudilikten özgürleşme, zamanımızın öz-özgürleşmesi olabilir."[361] Bu saptama Marx'ı modern toplumun evrensel bir "Yahudileşme" sürecine götürür. Marx "Yahudi'nin özgürleşmesi, son tahlilde insanlığın Yahudilikten özgürleşmesidir"[362] derken, aslında kapitalizmin bütün toplumsal formları, Yahudi'nin pratik tiniyle özdeş hale getirdiğini vurgular. Nitekim "para dünya gücü haline gelmiştir ve pratik Yahudi tini, Hıristiyan halkların pratik tini haline gelmiştir"[363] ifadesi, kapitalizmin sadece belirli bir topluluğu değil, tüm toplumları aynı dünyevi dinin mantığına tabi kıldığını gösterir.

Marx'ın çözümlemesi, kapitalist toplumda dinin bizzat, ekonomik aklın içine yerleştiğini gösterir. Ona göre modern toplumun putu Mammon'dur; para bir mübadele aracı olmakla birlikte bedensel ve ruhsal tüm enerjileri kendine yönelten dünyevi bir tanrı haline gelmiştir.[364] Bu nedenle kapitalist düzen, adeta bir borsa mantığının kutsal biçimde yeniden üretimidir. Burada din, kendine özgü bir alan olarak değil, ekonomik mantığın teolojik kılıfa bürünmüş hali olarak işler ki Marx'ın ekonomi-politiği aynı zamanda politik-teolojik bir eleştiri düzeyine yükselir. Bu bağlamda Marx, politikanın görünürdeki üstünlüğü ile paranın fiili hâkimiyeti arasındaki çelişkiyi de açığa çıkarır. Bauer'in tespiti, Yahudi'nin pratikte güçlü ama teoride haklardan yoksun olduğu yönündedir. Marx, bu gözlemi genelleştirerek, modern toplumda politik hakların sadece kâğıt üzerinde kaldığını, gerçek iktidarın ise parasal güçte toplandığını ortaya koyar. Bu anlamda citoyen-bourgeois arasındaki ayrımın tarihsel zemini kurulur: Politika teoride üstün görünse de gerçekte paranın kölesidir.[365]

---

[360] Marx, *Yahudi Sorunu*, s.39.
[361] Marx, *Yahudi Sorunu*, s.39.
[362] Marx, *Yahudi Sorunu*, s.40.
[363] Marx, *Yahudi Sorunu*, s.40.
[364] Marx, *Yahudi Sorunu*, s. 40, 41.
[365] Marx, *Yahudi Sorunu*, s.42.

Marx, paranın konumunu, teolojik bir metaforla derinleştirir. "İsrail'in kıskanç tanrısı" olan paranın karşısında başka hiçbir değer kalıcı olamaz. Bütün tanrıları değersizleştiren ve onları meta düzeyine indirgeyen bu güç, insanın emeğini ve varoluşunu da yabancılaştırmış bir öz haline getirir. İnsan, kendi yaratısını kendisine hükmeden aşkın bir efendiye dönüştürerek ona tapınır. Burada yabancılaşma, soyut bir düşünceden ziyade toplumsal ilişkilerin teolojik bir görünüm kazanmış maddi gerçekliğidir. Marx, bu mantığın, doğaya ve tür-varlığa sirayet eden yıkıcı sonuçlarını da gözler önüne serer. Kapitalizmin doğayı hor gören ve aşağılayan pratiği, bütün yaratıkların mülkiyete dönüştürülmesiyle görünür hale gelir. Marx, Müntzer'in sözünü hatırlatarak, doğanın da tıpkı insan gibi özgürleşmeye çağrıldığını belirtir. Aynı süreç, insan ilişkilerini de metalaştırır. Kadın-erkek ilişkisinin dahi bir ticaret nesnesine indirgenmesi, türsel varoluşun bütünüyle paranın egemenliği altına girdiğini kanıtlar.[366] Hukuk düzeni ise bu çelişkilerin kurumsal biçimidir. Yasalar, içerikten bağımsız bir biçimsellik içinde işler ve toplumsal pratik ise onları sürekli aşındırır. Marx'ın "cizvitlik" olarak adlandırdığı bu yapı, kapitalist hukukun özünü teşkil eder. Görünüşte evrensel özgürlük vaadi, gerçekte özel çıkarın hizmetindedir.[367]

Yahudi Sorunu'nun ikinci kısmında Marx, Hıristiyanlık ve Yahudilik arasındaki ilişkiyi, diyalektik bir bütünlük içinde kavrar. Marx için Hıristiyanlık baştan itibaren Yahudiliğin teorik düzeydeki izdüşümüdür; Yahudilik ise Hıristiyanlığın pratik tamamlayıcısıdır.[368] Bu nedenle modern toplum, bir yandan yüksek ideallerin soyut ufkunu öte yandan da bu ideallerin dünyevi gerçekleşmesini birleştiren yapısıyla hem Hıristiyanlığın hem de Yahudiliğin mirasını taşır.

Son kertede Marx, yabancılaşmayı salt düşünsel ya da ideolojik bir kategori olarak kavramaktan ziyade, toplumsal pratikte somutlaşan bir süreç olarak kavrar. Bu nedenle "elden çıkarılma"yı, yabancılaşmanın pratik biçimi olarak tanımlar.[369] İnsan emeğini üretim sürecinde *elden çıkar*ır, onu bir metaya dönüştürür, doğayı tüketilebilir bir nesne haline getirir; hatta toplumsal ve türsel ilişkilerini bile mübadele nesnesi kılar. Böylece yabancılaşma, gündelik yaşamın ampirik deneyiminde yaşanan bir gerçeklik olarak

[366] Marx, *Yahudi Sorunu*, s.43.
[367] Marx, *Yahudi Sorunu*, s.43.
[368] Marx, *Yahudi Sorunu*, s.44.
[369] Marx, *Yahudi Sorunu*, s.45.

belirir. Bu yüzden Marx'a göre günümüz Yahudi'sinin özü sadece Pentateuch'ta[370] ya da Talmud'da değil, bugünkü toplumda, en üst düzeyde ampirik bir öz olarak bulunur.[371] Dolayısıyla özgürleşmenin yolu, dinsel simgelerin tasfiyesinden ziyade toplumsal ilişkilerin köklü dönüşümünden geçer. Marx'ın ulaştığı nihai hüküm, toplum bezirganlığının ve onun ön koşullarının ortadan kaldırılmasıyla birlikte Yahudiliğin olanaksız hale geleceği yönündedir. Yani Marx'a göre "Yahudinin *toplumsal* özgürleşmesi, toplumun *yahudilikten özgürleşmesidir*."[372]

Marx'ın *Yahudi Sorunu*'nda yaptığı şey sıkça iddia edildiği gibi bir anti-semitizm değildir. Yanı sıra Marx, Yahudi teolojisine karşı argümanlar da ileri sürmez. Marx "günlük Yahudi" figüründe cisimleşen bir toplumsal eleştiri geliştirir. Onun hedefi, dini bir geleneği mahkûm etmek yerine, paranın dünyevi bir tanrıya dönüştüğü kapitalist ilişkileri açığa çıkarmaktır. Burada "Yahudilik" tarihsel bir topluluktan ziyade kapitalizmin bezirgânlık ve özel çıkar mantığını simgeler. Bu nedenle Marx'ın metni anti-semitizm iddialarını boşa düşüren ve esasen kapitalizmin seküler teolojisini hedef alan radikal bir eleştiri olarak okunmalıdır. Paranın "İsrail'in kıskanç tanrısı" olarak tüm değerleri kendine tabi kılması, toplumsal ilişkilerin yabancılaşmış özünü görünür kılar. Marx'ın günlük Yahudi figürünü kullanma nedeni, kapitalizmin dinsel bir mantıkla işleyen yapısını sembolik düzeyde görünür kılmaktır. Dolayısıyla onun özgürleşme tasavvurur, herhangi bir inanca ya da halk topluluğuna yöneltilmiş değildir. Bu bağlamda *Yahudi Sorunu* politik bir metin olmasının yanı sıra kapitalizmin Mammon teolojisini ifşa eden ve özgürleşmeyi bu dünyevi teolojinin aşılmasına bağlayan erken bir politik-teolojik eleştiri olarak değerlendirilmelidir.

2.2.1. Yahudi Temsili, Para ve Kapitalizm

Marx'ın "para tanrısı" metaforu, kapitalizmi ekonomik bir kategoride değerlendirmekle birlikte politik-teolojik bir düzen olarak kavramanın da olanağını açar. *Yahudi Sorunu*'nun ikinci kısmındaki argümanların ışığında, mülkiyetin kutsallaştırılması, meta ilişkilerinin fetişistik doğası ve toplumsal hayatın değer-biçimi

[370] *Tevrat*.
[371] Marx, *Yahudi Sorunu*, s.45.
[372] Marx, *Yahudi Sorunu*, s.46.

tarafından kuşatılması yoluyla kendi içinde seküler bir din kurar. Bu yapı, paranın evrensel eşdeğer olarak her şeyi kendine tabi kıldığı, toplumsal ilişkilerin yabancılaşmış özünün dinsel bir biçim kazandığı bir düzendir. Kapitalizmin "seküler dini" böylelikle teolojinin ilahi boyutundan ziyade onun dünyevileşmiş, ampirik formunu açığa çıkarır.

Enzo Traverso, *Yahudi Sorunu*'ndaki "gündelik Yahudi" profilinin, tarihsel bir kimliğe indirgenemeyeceğini, tersine kapitalist toplumun yapısal mantığını açığa çıkaran bir alegori olduğunu vurgular. Ona göre Marx'ın metnini, günümüzün ölçütleriyle okuduğumuzda anti-semitist bir söylemin izleri sezilebilir. Fakat *Yahudi Sorunu*'nu "1843'teki çerçevesi içinde ele aldığımız vakit bize özellikle salt ideolojik sektlerin resmi polemiklerine ait bir metin olarak görünmektedir."[373] Bu nedenle Traverso, Marx'ın anti-semitizmi yeniden ürettiği iddiasını reddeder ve açıkça şu noktayı vurgular: "Bizzat Marx'ta ve sosyalist harekette temel bir antisemitizmin var olduğunu söylemek doğru değildir; işçi hareketi, genelinde, baskıdan çok özgürleşim yönünde ağırlığını ortaya koyar."[374] Traverso'nun bu yorumu, Marx'ın "para tanrısı" metaforunu polemiksel bir ifade olmaktan çıkarıp, kapitalizmin teolojik özünü açığa çıkaran bir politik-teolojik kavrayış olarak yerleştirir. Böylelikle kapitalizm, kutsalın dünyevileşmiş formu olarak, mülkiyetin dokunulmazlığını ve meta ilişkilerinin fetişistik doğasını "seküler bir din" biçiminde yeniden üretir. Bu yorumu Robert Fine tarafından daha da derinleştirilir. Fine, Marx'ın, Hegel ile kurduğu ilişkide aslında benzer bir yöntemi takip ettiğini belirtir. Fine'a göre Marx'ın kendi konusuna yaklaşımı Hegel'den farklı değildir; her ikisi de modern toplumun en basit ve en soyut unsurlarından başlar, giderek daha karmaşık ve somut olana doğru ilerler.[375]

Fine, Hegel'in *Philosophy of Right*[376] adlı eserinde ele aldığı şeyin, modernliğin politik biçimlerini oluşturan hak formları olduğunu, Marx'ın *Kapital*'de ele aldığı şeyin ise modern kapitalist toplumun ekonomik biçimlerini oluşturan değer formları olduğunu belirtir. Marx, modern politik yaşamı kuran hak biçimlerinin Hegelci çözümlemesini, modern ekonomik yaşamı kuran değer biçimlerinin çözümlemesiyle tamamlar.[377] Yani Fine için, Marx, Hegel'i eleştirse de aslında onun yöntemini farklı bir düzlemde sürdürür.

[373] Enzo Traverso, Marxistler ve *Yahudi Sorunu*, çev. Ayşe Tekin, İstanbul, Yazın Yayıncılık, 2001, s.29.
[374] Enzo Traverso, Marxistler ve Yahudi Sorunu, s.32.
[375] Robert Fine, *Hegel, Arendt,Marx*, s.96.
[376] Türkçe'ye *Tüze Felsefesi* olarak çevrilmiştir.
[377] Robert Fine, *Hegel, Arendt,Marx*, s.96.

Her ikisi de en soyut kategorilerden başlayıp toplumsal düzenin daha karmaşık biçimlerine ilerler. Farkları ise konu seçimindedir; Hegel hak, mülkiyet, devlet gibi konuları, politik formlar altında incelerken Marx meta, değer, sermaye gibi konuları, ekonomik formlar altında çözümler. Bu yüzden Fine'a göre *Philosophy of Right* ile *Kapital* aynı bütünün iki yüzünü oluşturur; yani hak ve değer birbirini tamamlar. Bu okuma şekli, Marx'ın "gündelik Yahudi" profilinin basit bir simgesel tasvirden ziyade, kapitalizmin politik ve ekonomik formlarının birleşimini açığa çıkaran alegorik bir temsil olarak kavramayı mümkün kılar. Başka bir ifadeyle Marx'ın "para tanrısı" metaforu, hakkın öznel formları ve değerin nesnel formları arasındaki yapısal bağı açığa çıkaran alegorik bir kurgu olarak değerlendirilebilir. Alegorik düzeyde "Yahudi" profili, kapitalist toplumun seküler dinini ifşa eden bir temsil işlevi görür. Bu doğrultuda Traverso'nun anti-semitizm tartışmasını aşan perspektifi, Fine'nın hak-değer diyalektiği ile birleşerek kapitalizmin dünyevi teolojisini görünür kılar.

Ne var ki Kanadalı sosyal teorisyen Moishe Postone, bu tür alegorik okumaların yanlış bir özdeşlik tehlikesi taşıdığına dikkat çeker. Yahudi'yi doğrudan kapitalizmin soyut kategorileriyle özdeşleştirmek, onun yapısal mantığını kişiselleştirerek görünmez kılan "yapısal anti-semitizmin" ta kendisidir. Postone, Nasyonel Sosyalizmin sahte bir anti-kapitalizm biçimi geliştirdiğini belirtir. Ona göre bu anti-kapitalizm biçimi, soyut olana tek taraflı bir saldırıya dayanır. Soyut ve somut, gerçek bir aşmanın mümkün olduğu bir karşıtlık olarak görülmez. Dolayısıyla soyut akla, soyut hukuka ya da başka bir düzlemde paraya ve finans kapitaline tek taraflı saldırı biçimini alır.[378] Bu tespit, anti-semitizmin sıradan bir etnik önyargıdan ziyade kapitalizmin soyut kategorilerini kişiselleştiren bir ideoloji olduğuna işaret ederek Yahudi'yi paranın ve finansın somutlaşmış temsilcisi haline getirir ve kapitalizme yöneltilmesi gereken eleştiri sahte bir hedefe kaydırılır.

Traverso, Fine ve Postone yorumları bir arada düşünüldüğünde Marx'ın "para tanrısı" teşhisi üç farklı boyutta berraklaşır. Traverso, tarihsel bağlamı ve söylemsel gerilimi görünür kılar, Fine, Yahudi profilinin yapısal alegorik niteliğini öne çıkarır, Postone ise anti-semitizm riskine dikkat çekerek metodolojik sınırları belirler. Bu doğrultuda Marx'ın tahlilleri, anti-semitizm iddialarını aşarak kapitalizmin politik-

[378] Postone, M. (1980). "Anti-Semitism and National Socialism: Notes on the German Reaction to Holocaust." New German Critique, C. 19, ss. 97–115. s.105.

teolojik özünü teşhis eden bir eleştiri olarak konumlanır.

Marx'ın teşhisini farklı yönlerden derinleştiren Benjamin, kapitalizmi "kesintisiz bir ibadet" ya da bir din olarak değerlendiren yaklaşımıyla Marx'ın "para tanrısı" metaforunu gündelik hayatın ritüel boyutuna genişleterek kapitalizmin teolojik bir bütünlük içinde işlediğini öne sürer. Daha önce de söz konusu olduğu üzere, Benjamin için bu yeni dinin özelliği, sadakat ve kurtuluş vaadi sunmasından ziyade bireyi sürekli bir borçluluk döngüsünde tutmasıdır. Bu anlamda, dinsel sadakatin yerini borçluluk duygusu, ibadetin yerini ise tüketim ve çalışma döngüsü alır. Tarihsel ve sosyolojik bir düzlemde ise Weber, kapitalizmin rasyonel ruhunun dinsel kökenlerini açığa çıkarır. Bildiğimiz üzere Weber için dünyevi başarı, ilahi seçilmişliğin işareti olarak yorumlanır ve ekonomik akıl Protestan *ethos*unun disiplinli yaşam tarzı ve meslek ahlakı üzerine inşa edilir. Yani kapitalizm dinsel motivasyonlardan beslenen rasyonel bir yapıya sahiptir. Son olarak Agamben, kapitalizmin yönetimsel boyutunu teolojik bir soykütük içinde çözümler. Agamben'in çıkış noktası, Hıristiyan teolojisindeki *oikonomia* kavramıdır. Yunanca "ev idaresi" anlamına gelen *oikonomia* patristik dönemde, Tanrı'nın dünyayı ve insanlık tarihini nasıl yönettiğini açıklamak için kullanılır. İlahi düzenin bu yönetimsel mantığı, zamanla sekülerleşerek modern devletin idari mekanizmalarının, ekonomik düzenin ve kapitalist rasyonalitenin temelinde yer alır. Dolayısıyla modern iktidar egemenliğin istisna kararlarının yanı sıra bu teolojik ekonomiden türeyen sürekli yönetim pratiklerinde anlaşılır hale gelir. Agamben'in bu tahlili, Marx'ın "para tanrısı" metaforunu aşarak kapitalizmin ve devlet iktidarının ardındaki görünmez teolojik matrisin izlerini sürer.

2.2.2. Devlet-İsa İlişkisi

Marx, *Yahudi Sorunu*'un ilk kısmında devlet ve İsa arasında bir analoji kurar ancak bu durum yüzeysel bir benzetmeye indirgenemez. Marx'ın *Yahudi Sorunu*'nda altını çizdiği temel nokta, devletin din karşısındaki konumunun, bağımsız bir mutlaklık taşımaması "özellikle de özgür devletin, dine karşı tutumu devleti oluşturan insanların dine karşı tutumundan başka bir şey değildir"[379] ifadesinde dile gelir. Bu nedenle bireyin dinsel bağlardan özgürleşmesi, doğrudan içkin bir edim yerine "devletin aracılığıyla,

[379] Marx, *Yahudi Sorunu*, s.16.

politik olarak" gerçekleşir. İnsan, kendi özgürlüğünü kendisinde değil "dolaylı yoldan, zorunlu da olsa bir aracı sayesinde"[380] elde eder. Böylece özgürleşme, öznenin doğrudan kendi kendini sahiplenmesinden ziyade aracı bir kudret üzerinden gerçekleşen ikincil bir kurtuluş formuna indirgenir. Marx, bu noktada, teolojik bir analoji kurar.

Devlet, insan ile insan özgürlüğü arasında bir aracıdır. Nasıl ki İsa, insanın kendisine "olanca tanrısallığın, dinsel saplanmışlığın tümünü yüklediği bir aracıysa, devlet de insanın kendi tanrısallık-dışılığının tümünü, tüm insani saplanmamışlığın aktardığı bir aracıdır."[381] Bu karşılaştırma, modern devletin işlevini, seküler bir mesihçilik bağlamına yerleştirir. Hıristiyanlıkta Tanrı ile insan arasındaki mesafe, Mesih figürü üzerinden aşılır; politik modernlikte ise insan kendi özgürlüğünü ancak devlet aracılığıyla deneyimler. Marx'ın teşhisi üzerinden bu yapı, teolojik düzeyde insan-İsa-Tanrı, politik düzeyde ise insan-devlet-özgürlük şeklindedir. Bu doğrultuda teolojik aracılık ile politik aracılık yapısal olarak birbirine denktir. İsa'nın kurtarıcı işlevi, seküler düzlemde devletin aracılığına dönüşür. Dolayısıyla devlet, dinsel yabancılaşmanın ortadan kalkmış biçiminden ziyade onun politik düzeyde yeniden üretimidir. İnsan, kendi tanrısallığını nasıl Mesih figürüne yüklediyse, kendi dünyevi yetersizliğini ve sınırlılığını da devlet aracılığıyla aşmaya çalışır. Ancak bu, özgürlüğün özsel sahiplenilişi yerine, aracılar üzerinden deneyimlenen eksik ve ertelenmiş bir özgürlük formudur.

Hıristiyanlıktaki İsa, Tanrı ve insan arasında aracılığın teolojik kurumu olarak işlev görür; kurtuluş bu aracın tanrısal yetkisi üzerinden dağıtılır. Bu durum aynı zamanda, *beden teolojisi* (incarnation) dogmasının politik bir karşılığıdır. Tanrı, İsa'da hem ilahi hem de insani doğayı birleştirerek aşkın olanı dünyevi bir bedende temsil eder. Marx'ın analojisinde kolektif kudret, devletin kurumsal bedeninde cisimleşir. Ancak her iki durumda da öz, doğrudan kendinde değil, temsilci bir aracının bedeni üzerinden tecrübe edilir. Feuerbach'ın yabancılaşma kuramı bu yapıyı, insan özünün aşkın bir varlığa dışsallaştırması olarak açıklarken, Marx bu teolojik mekanizmanın dünyevi muadilini saptar. Modern toplumda özgürlüğün yolu aracısız *praksis*ten geçer. Kurtuluş ne Tanrı'ya ne de devlete devredilir; doğrudan insani edim haline gelir. Bu nedenle Marx'ın devlet eleştirisi yüzeysel bir benzetmeye indirgenemez. Devlet, birey ile özgürlük arasına yerleşen politik aracı olarak, teolojik aracılıkla aynı yabancılaştırıcı mantığı tekrarlar.

[380] Marx, *Yahudi Sorunu*, s.16.
[381] Marx, *Yahudi Sorunu*, s.16.

Bununla birlikte Hıristiyan teolojisinde *bedenleşme*, Tanrı'nın insana yaklaşmasının metaforik bir anlatımının yanı sıra Tanrı'nın kurtuluş sürecine bizzat bedensel ve tarihsel olarak iştirak etmesi anlamına gelir.

Daha önce de söz konusu olduğu üzere, İsa'nın çarmıhtaki ölümü, Tanrı'nın insanın acısını kendi üzerine alması ve kurtuluşun soyut bir vaatten çıkıp somut tarihsel bir hadiseye dönüşmesi, aşkın olanın tarihe girişini simgeler. Bu dogma, kurtuluşun göksel bir lütuftan ziyade tarihselleşmiş bir beden aracılığıyla tecrübe edilmesini öngörür; bu doğrultuda ilahi olan, tarihin dramına katılarak kurtuluşu aracılı bir figür de cisimleştirir.

Marx'ın özgürleşme anlayışı ise bu teolojik mantığı sekülerleştirir. Kurtuluş, Tanrı'ya, devlete ya da herhangi aşkın bir aracıya devredilmez; doğrudan *praksis*e bağlanır. Marx'ın tespiti, teolojideki "Tanrı'nın insana dâhil olması"nın dünyevi muadilini ters yüz ederek ortaya koyar. Aşkın bir *bedenleşme* yerine, tarihsel *praksis*in kendisi kurtuluşun sahnesi haline gelir. Böylece ilahi bedenleşme-insani *praksis* hattı, seküler bir dönüşümün ifadesi olarak kavranabilir. Marx için özgürlük, aşkınlığın tarihe inmesinden ziyade tarihsel-toplumsal mücadelelerin içkin süreçlerinde gerçekleşir. Bu yaklaşım, kurtuluşun öznesini tanrısal bir figürden insana kaydırarak, kurtuluşun koşulunu doğrudan kolektif edim, emek ve *praksis* olarak tanımlar.

2.2.3. Yakup, Promethus, Seküler Mesihçilik

Hıristiyan teolojisinde *bedenleşme*, kurtuluşun Tanrı'nın İsa'da cisimleşmesiyle tarihe girmesi anlamına gelir. Bu motif, aşkın olanın, insanın acısına iştirak ederek tarihe inmesi sayesinde, göksel olanı dünyevileştirir ve bu yönüyle materyalist bir potansiyel barındırır. Ancak bu potansiyel, teolojik çerçevede yarım kalır; çünkü beden, kurtuluşun öznesinden ziyade hala aşkınlığın aracıdır. Marx'ın özgünlüğü, kurtuluşun kaynağını, Tanrı'nın bedende tezahüründen ziyade bizzat bedenin, tarihin ve *praksis*in içkin alanında bulunmasıdır. Bu hamle *Yahudi Sorunu*'nda İsa analojisiyle, devletin insan ile insan özgürlüğü arasında bir araç olmasıyla formüle edilir. Marx'ın teşhisinin sonucu, aynı eserde "dinin gizini dünyevi kısıtlamalarda aramak" gerekir savıyla belirgin hale gelir. Dolayısıyla kurtuluş aşkın aracılar yerine, toplumsal-tarihsel ilişkilerin dönüştürülmesinde yani *praksis*te aranmalıdır.

Söz konusu çizgi, Marx'ın diğer metinlerinde de teyit edilir. Örneğin *HHFE*'de

dinin "gerçek ıstırabın hem ifadesi hem protestosu" olması, çözümün ise "bu koşulların kaldırılması" olarak sunulması, dinsel tesellinin ise toplumsal devrim lehine aşılması ifade edilir. *Kutsal Aile*'de proletaryanın konumu, bu bağlamda netleşir. Marx'a göre "özel mülkiyet olarak zenginlik, zenginlik olarak özel mülkiyet kendi öz varoluşunu sürdürmek zorundadır ve bundan ötürü, kendi karşıtını, proletaryanın varoluşunu da sürdürmek zorundadır."[382] Bu noktadan çıkan sonuç, proletaryanın burjuvazinin öteki yüzü olmadığı, aynı zamanda onun çözülüşünü zorunlu olarak içinde taşıdığıdır. Proletarya, eski toplumun çelişkilerini de ortadan kaldıracak aktif özne konumuna yükselir. Yani proletarya, kurtuluşun öznesini, aşkından içkine taşır; proletarya yeni bir Tanrı-özneden ziyade zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyi olmaması nedeniyle evrensel özgürlüğün taşıyıcısıdır. *Alman İdeolojisi* üretim ilişkilerinin tarihsel belirlenimini açarken *Kapital*'de meta fetişizminin çözümlemesi bu hattı teorik doruğa ulaştırır. Nasıl ki *Yahudi Sorunu*'nda dinin gizemi, dünyevi ilişkilerde aranıyorsa, *Kapital*'de de fetişizmin gizemi, toplumsal ilişkilerde çözümlenir. Bu materyalist sekülerleşme hattı, teolojik temsillerde önceden duyurulur. *Eski Ahit*'te Yakup'un Tanrı ile olan güreşi, bu durumun çarpıcı bir alegorisidir.

Yakup'un Tanrı ile güreşip sonunda "İsrail" adını alması (*Yaratılış 32:22-32*) kurtuluşun pasif bir lütuftan ziyade mücadeleyle kazanılan bir hakikat olduğunu imler. Yakup kurtuluşu, gökten armağan olarak almaz; sabaha kadar süren mücadelelerin sonunda adını ve kimliğini değiştirerek tarihsel bir kolektifin taşıyıcısı haline gelir. Rosenzweig da bu olayı, bireysel bir mesele olarak kavramak yerine, kolektif bir dönüşümün simgesi olarak okur. Rosenzweig'a göre "Yahudi'nin yeniden doğumu onun kişisel[383] yeniden doğumu değil, halkının Tanrı'nın vahiy ahdinde özgürlüğe yeniden yaratılmasıdır."[384] Bu anlamda "İsrail" adı, kurtuluşun göksel bir armağandan çok, dünyevi mücadelenin doğurduğu bir tarihsel kimliğe işaret eder. Antik Promethus miti de bu hattın çarpıcı bir örneğini sunar. Prometheus, tanrılara meydan okuyarak, ateşi insanlara armağan eder; bu anlamda özgürlüğü isyan yoluyla dünyevi alana taşır. Marx

[382] Marx, *Kutsal Aile*, s.60

[383] Rosenzweig'ın "onun kişisel doğumu değildir" ifadesiyle kastettiği, Hıristiyanlığın bireysel "yeniden doğuş" deneyimine karşılık, Yahudi'nin kimliğinin kişisel bir içsel dönüşüm yerine, halkın tarihsel sürekliliğinden ve Tanrı ile yapılan ahitten kaynaklanmasıdır. Yahudi birey "yeniden doğmak" zorunda değildir; çünkü Yahudi olma hali, doğumla birlikte tarihsel-kolektif bir miras olarak taşınır. Bkz. Rosenzweig, *The Star of Redemption*, s.419.

[384] Roseznweig, a.g.e., s.419.

doktora tezinde Prometheus'u "insanlığın en yüce azizi ve şehidi" olarak yüceltir ve onun tanrılara düşmanlığını felsefenin şiarı ilan eder. Bu yorum, Marx'ın düşüncesinde kurtuluşun, kaynağını aşkın otoriteden koparıp insanın kendi *praksis*ine bağlayan kurucu bir alegori işlevi görür. Prometheus'un tanrılara karşı başkaldırısı ile Yakup'un Tanrı ile güreşten doğan kimliği aynı yapısal doğrultuya sahiptir. Yani kurtuluş, insani mücadeleyle kazanılır.

Aydınlanmanın "Tanrı'nın ölümünü" ilan eden karakteri, teolojik yapıdan radikal bir kopuş gibi görünse de aslında, politik-teolojik matrisin bütünüyle terk edilmesi anlamına gelmez. Çünkü aşkın Tanrı'nın tahtına bu kez, insanın kendisi oturur, akıl mutlaklaştırılır, ilerleme dogmalaştırılır ve "insan özü" aşkın bir töz gibi kutsanır. Bu durum, sekülerleşmenin teolojik kalıntılardan arınmadığını, Tanrı figürünün dönüşerek yeniden üretildiğine işaret eder. Feuerbach'ın antropolojik yaklaşımı, bu eğilimin paradigmatik bir örneğidir. Tanrı'nın insana indirgenmesi, insanın kendi özünü aşkınlaştırarak tanrılaştırılmasıyla sonuçlanır. Bu anlamda, aşkınlık göksel varlıktan kurtulsa da, insan merkezli bir metafiziğin içinde yaşamaya devam eder. Marx'ın hamlesi ise modernliğin insan-tanrısı ekseninde şekillenmez; kurtuluş ne Tanrı'da ne de tanrılaştırılmış insan özünde temellenir, o, tarihsel-toplumsal *praksis*in içkin alanına yerleşir. Bu hamle, politik teolojinin görünmez sürekliliğini ifşa eden, deyim yerindeyse modern hümanizmin sahte sekülerliğini açığa çıkaran bir kopuş anlamına da gelir. Marx'ta temel mesele, kurtuluşun içkinleşmesidir. Bu bağlamda proletarya, belirleyici hale gelir. Proletarya, yeni bir "Tanrı-özne" olarak konumlanmaktan ziyade zincirlerinden başka kaybedecek hiçbir şeyi olmaması sebebiyle evrensel özgürlüğün taşıyıcısıdır. Onun mesihi rolü ise kutsal bir role sahip olmasından değil, tarihsel konumunun negatifliğinden kaynaklanır. Böylece İsa'da *bedenleşme,* Yakup'un Tanrı ile güreşi, Prometheus'un başkaldırısı ve proletaryanın tarihsel misyonu aslında, aynı seküler mesihçilik hattının farklı momentleri olarak karşımıza çıkar. Aşkınlıktan devralınan kudret, *praksis*te içkinleşir ve bu içkinlik insanı yeni bir Tanrı konumuna yükseltmek yerine, kolektif mücadelede somutlaşır.

2.3. Politik Teoloji Bakımından Yabancılaşma Kavramının İçerimleri

2.3.1. Yabancılaşma Kavramının Teolojik ve Dinsel Kökenleri

Yabancılaşma düşüncesinin yazılı tarihteki en eski biçimleri *Eski Ahit*'te açıkça görülür. Burada mesele yalnızca putperestliğin kınanması değil, insanın kendi eliyle ürettiği nesneyi mutlaklaştırarak kendi özgün özünden uzaklaşmasıdır. Putperestlik, bu bağlamda, insanın kendi ürününü aşkınlaştırıp ona hükmedici bir güç atfetmesi anlamına gelir. Erich Fromm, *Marx'ın İnsan Anlayışı*'nda bu durumu şöyle yorumlar: *Eski Ahit*'te peygamberlerin asıl mücadelesi tek Tanrı'ya tapınmayı dayatmaktan çok, "çoğaltılan putların insan eliyle çıkarılmış basit nesneler olduklarını hatırlatmaktır."[385] Dolayısıyla put, yalnızca yanlış inancın değil, insanın kendi yaratıcı kudretini kaybetmesinin, Tanrı ile arasına yabancılaştırıcı bir mesafe koymasının simgesidir. Bu yapının içerdiği teolojik şema, modern kapitalist toplumda Marx'ın analizinde seküler bir karşılık bulur. İnsan, kendi emeğinin ürününü yabancı ve düşmanca bir kudret olarak karşısında bulur. Nesneye (puta) yüklenen ulvi anlam ve kutsallık, insanın kendi yaratıcı eylemini nesneye yüklemesi ve nihayetinde insanın nesne haline gelmesi demektir. Ayrıca insan-put ilişkisi, insan ve Tanrı arasında koyulan bir mesafe olarak anlaşılması nedeniyle de teolojik bir içeriğe sahiptir.[386]

İnsanın kendi eliyle ürettiği nesnelere kutsallık atfetmesi, teolojik gelenekte yabancılaşmanın en temel biçimi olarak görülür. Put, yalnızca yanlış bir inanç nesnesi olmakla birlikte, insanın kendi yaratıcılığından ve öz yetilerinden koparak kendi ürününe tabi hale gelmesinin simgesidir. Bu nedenle insan, kendi emeğinin ürününe güç atfettiğinde, kendi yaşam enerjisini ve özbilincini dışsallaştırır; böylece özne kendi yarattığı nesne karşısında güçsüzleşir. Bu yapı, yalnızca Marx'ın *1844 Elyazmaları*'nda tanımladığı yabancılaşmış emek ile benzerlik taşımakla kalmaz; aynı zamanda teolojik yabancılaşma şemasının seküler düzlemde yeniden üretilmesi anlamına gelir. Teolojik söylemde Tanrı'dan uzaklaşma nasıl ki insanın kendi özünden kopuşunu imliyorsa, Marx'ta da insan emeğinin ürünü kendi karşısına yabancı ve düşmanca bir kudret olarak

[385] Erich Fromm, *Marx'ın İnsan Anlayışı*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1992, s.125.

[386] Musto Marcello, *Socialism and Democracy* dergisinde yer alan "Revisiting Marx's Concept of Alienation" adlı makalesinde, Marx ile ilişkili olarak iyi bir biçimde serimler.

dikilir. Dolayısıyla Marx'ta teolojik kategori, modern kapitalizmin maddi işleyişine tercüme edilerek yapısal bir süreklilik eşliğinde yeniden kurulur.

İbrahimî gelenek, insanın kendi ürünü olan güçlerin tahakkümü altına girmesini kökten eleştiren sahnelerle doludur. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İbrahim'in kavmine yönelttiği soruda bu eleştiri çarpıcı biçimde dile gelir: "Allah'ı bırakıp da size hiçbir fayda sağlamayacak, zarar da veremeyecek nesnelere mi tapıyorsunuz?" (Enbiyâ 21/66). Bu sorgulama, fayda ve zarar verme kudretinden yoksun nesnelere ilahi bir otorite atfetmenin akıldışı karakterini ifşa eder. İbrahim'in tepkisi, insanın kendi elleriyle ürettiği güçsüz nesneleri aşkınlaştırarak onların kölesi haline gelmesini reddeder. Aynı yapısal mantık, Marx'ın *Kapital*'de geliştirdiği meta fetişizmi tahlilerinde, seküler bir içerik kazanır. Bireyler, kendi toplumsal ilişkilerinin ürünlerini nesnelerin doğal özellikleriymiş gibi algılar; böylece toplumsal ilişkiler, nesnelerin görünürdeki özerkliği içinde gizlenir ve insan kendi üretimlerinin boyunduruğu altına girer. Bu paralellik, İbrahimî geleneğin putperestlik eleştirisinin modern kapitalist toplumda yeniden üretildiğini ve Marx'ın teorisinin bu eleştiriyi maddi-toplumsal düzleme aktardığını ortaya koymaktadır.

Bu eleştiri hattı *Mezmurlar 135:15-17*'de de belirir. Putların işlevsizliği şu ifadelerle tasvir edilir:

> Ulusların putları altın ve gümüşten yapılmış,
> İnsan elinin eseridir.
> Ağızları var, konuşmazlar,
> Gözleri var, görmezler,
> Kulakları var, duymazlar,
> Soluk alıp vermezler.[387]

Bu pasaj, cansız nesnelerin insan yetilerinden yoksunluğunu dile getirmekle kalmaz, aynı zamanda daha derin bir hakikati açığa serer. İnsan, kendi görme, duyma ve konuşma kudretini putlara yansıtarak kendi melekelerini onlara devreder. Böylece put, insanın öz gücünün yabancılaşmış ve kendisine karşı dönmüş aynası haline gelir. Marx da *Kapital*'de bu mantığı seküler düzleme taşıyarak kapitalist meta fetişizmini teşhir eder. Burada mesele, mallara yüklenen sahte değerlerin de ötesinde, bizzat toplumsal ilişkilerin, metaların doğal nitelikleriymiş gibi algılanarak gizlenmesidir. İnsan kendi toplumsal kudretlerini nesnelerin dünyasına yansıttığında, ürettiği ilişkiler karşısında

[387] *Mezmurlar, 135:15-17*.

köleleştirilmiş hale gelir; toplumsal yaşam, sanki nesnelerin özerk yasaları tarafından yönetiliyormuş gibi işlemeye başlar. Marx'ın *Yahudi Sorunu*'nda paraya "İsrail'in dünyevi tanrısı" olarak atıfta bulunması bu teşhisi derinleştirir. Para, bütün toplumsal enerjiyi kendisine çeken, değerleri kendi ekseninde döndüren kıskanç ve mutlak bir tanrıya dönüşür. Böylelikle kapitalizm, salt ekonomik bir düzen olmaktan çıkar; teolojik boyutlara sahip, sahte kutsallıklar üreten seküler bir din halini alır. Malların ve paranın dolaşımı, insanların kendi toplumsal ilişkilerini nesne biçiminde kutsallaştırdığı kesintisiz bir "ibadet" düzeni olarak işler. Dolayısıyla Marx'ın meta fetişizmi çözümlemesi ile *Yahudi Sorunu*'ndaki para eleştirisi birlikte okunduğunda, modern kapitalizmin, İbrahimî geleneğin putperestlik eleştirisini seküler düzlemde yeniden üreten bir yapı olduğu açıkça görünür.

Bu izleğin devamında Pavlus, Hristiyanlık geleneğinde yabancılaşmayı doğrudan teolojik bir tema olarak dile getirir. Efesliler Mektubu'nda şöyle yazar: "Onların zihinleri karardı; bilgisizlikleri ve yüreklerindeki katılıktan ötürü Tanrı'nın yaşamına yabancılaştılar."[388]Burada yabancılaşma, insanın Tanrı'nın yaşamına katılma imkânını yitirmesi, yani ilahi yaşamdan kopması olarak tanımlanır. Pavlus'un bu vurgusu, Marx'ın analizinde seküler bir düzleme taşınır: teolojik dilde "Tanrı'dan uzaklaşma" olarak ifade edilen şey, Marx'ta insanın kendi emeğinin ürünü ve soyut toplumsal ilişkiler karşısında güçsüzleşmesi biçiminde görünür hale gelir. Böylece Pavlus'un ilahi yaşamdan kopuşa dair teolojik tanımı, Marx'ın tarihsel-toplumsal çözümlemesinde emeğin yabancılaşması olarak sekülerleşir. Teolojik düzeydeki kopuşun bu şekilde seküler toplumda emeğin yitimi olarak yeniden üretilmesi, yabancılaşma kavramının dini söylemden toplumsal teorinin merkezine taşındığını açıkça göstermektedir.

Bu görüşün yankılandığı bir başka örnek, ismi neoplatonizmle özdeşleşen Plotinus tarafından geliştirilir. Plotinus yabancılaşmayı hiyerarşik bir yapı içinde temellendirir: "Bir"den aşağıya, çokluğa doğru süren akış, ruhun kendi özünden uzaklaşmasının ifadesidir. Tin (ruh), maddeye yaklaştıkça kendi kaynağından ve hakiki birliğinden uzaklaşır. Çokluk, tinin kendi içine yabancılaşması ve asli özünden kopuşu anlamına gelir. Aynı süreç tersine çevrildiğinde, yani tin çokluktan yeniden "Bir"e yöneldiğinde yabancılaşma aşılır ve ruh kendi hakikatine geri döner.[389] Plotinus'un bu yaklaşımı,

[388] *Efesliler 4:18*.
[389] Ahmet Arslan*, İlk Çağ Felsefesi Tarihi 5,* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s.86.

yabancılaşma temasının, toplumsal ya da ekonomik düzeyin yanı sıra kozmik ve ontolojik bir düzeyde de işlendiğini gösterir; böylece kavram, Marx'ın tarihsel-toplumsal çözümlemesiyle Pavlus'un teolojik yorumunu aşan metafizik bir evrensellik kazanır.

Etimolojik köken açısından yabancılaşma sözcüğü de kavramın anlam dünyasını derinleştirir. Türkçe'ye, Farsça'dan geçen "yaban" kökü, ıssız, sahipsiz, tanıdık olmayan yer anlamı taşır. Yine, Türkçe'deki "il, el" kelimeleri, yaban sözcüğüne tekabül eder. Aynı kökten türeyen "yabancı" sözcüğü de insanın kendi elleriyle dönüştürmediği, hâkimiyet altına almadığı, kendisine benzemeyen mekânı ifade eder. Dolayısıyla yabancılaşma, insanın kendi ürünü olmayan, bakir ve insanileşmemiş bir alan karşısındaki uyumsuzluğu ve mesafesini dile getirir. Bu bağlamda kavram, insanın mekânla kurduğu ilişkinin ahenksizliği üzerinden açıklanır: insan, uyum sağlayamadığı ve dönüştüremediği mekân karşısında kendi varlığını da yabancı hissetmeye başlar.

Tıpta kullanılan anlamıyla "alienatio" akıl kaybı ve delilik durumunu ifade eder. Bu tanım, kavramın modern içerimiyle dikkate değer bir örtüşme gösterir. Yabancılaşma, toplumsal bağların çözülmesiyle birlikte insanın aklını, özbilincini ve dünyaya yönelik farkındalığını yitirmesiyle belirlenen en uç noktaya ulaşır. İnsanı diğer canlılardan ayıran temel yeti olan düşünme ve akletme gücünün ortadan kalkması, özün kendisinden kopuş anlamına gelir. Bu nedenle yabancılaşma, psikolojik ya da toplumsal bir bozulmanın ötesinde, varoluşsal bir yitim olarak da kavranmalıdır.

Kutsal metinlerde de aklın kaybı, insanın cansız nesnelere bağımlı hale gelmesi ve onları tapınma nesnesine dönüştürmesiyle özdeşleştirilir. *Yeşaya* kitabında bu durum şu ifadelerle betimlenir: "Onlar bilmiyorlar, anlamıyorlar, çünkü gözleri kör, akılları kavrayışsız kılınmıştır."[390] Pavlus ise *Romalılara Mektup*'ta yabancılaşmayı zihinsel kararma ve teolojik sapma olarak tanımlar: "Tanrı'yı tanıdıkları halde Tanrı olarak yüceltmediler, şükretmediler; düşüncelerinde anlamsızlaştılar, akılsız yürekleri karardı. Kendilerini bilge sayarken akılsız oldular ve ölümsüz Tanrı'nın yüceliğini, ölümlü insana, kuşlara, hayvanlara ve sürüngenlere benzeyen putlarla değiştirdiler."[391] Bu bağlamda yabancılaşma, hem etimolojik hem de teolojik düzlemde "akıl yitimi" olarak belirir; insanın kendi hakikatinden, türsel özünden ve yaratıcı kapasitesinden kopuşunun en

[390] *Yeşaya 44:18*.
[391] *Romalılar 1:21–23.*

keskin ifadesini oluşturur.

Pavlus'un Romalılara yazdığı mektupta dile getirdiği üzere, insan Tanrı'yı bilse de onu yüceltmediğinde zihinsel bir karanlığa sürüklenir; aklı bulanır, yüreği katılaşır. Bu noktada bilgelik iddiası akılsızlıkla sonuçlanır ve insan kendi ürettiği varlıkları Tanrı'nın yerine koyarak putlaştırır. Böylece putlara yöneliş, dinsel bir sapmanın yanı sıra düşünme ve kavrama yetisinin körelmesi, insanın özüne yabancılaşması anlamına da gelir. Marx'ın analizinde kapitalist üretim koşulları benzer bir işleyiş sergiler. İnsan, kendi emeğini ve yarattığı nesneyi karşısına yabancı bir güç olarak diker; hem bedensel hem zihinsel olarak iflasın eşiğine gelir. Kapitalizm, insanı edilgen bir varlığa dönüştürür; üretim sürecinde kendi türsel özünü gerçekleştirmek yerine, ona yabancılaşır. Bu nedenle Marx'ın vurguladığı "çalışanlarda aptallık ve zihinsel gerilik"[392] ekonomik bir sonucun yanı sıra kutsal metinlerde, aklın kaybı ve putlara bağımlılık olarak betimlenen teolojik yitimin modern biçimidir.

2.3.2. Marx'ın Yabancılaşma Anlayışı

Marx'ın düşüncesinde yabancılaşma, onun kapitalizm eleştirisinin ve insan özgürlüğünü yeniden kurma projesinin ekseninde duran temel bir kategoridir. Bu kavram, Marx'ın Hegel ve Feuerbach'tan miras aldığı fakat kendi materyalist çerçevesinde radikal biçimde dönüştürdüğü bir yapıdır. Hegel için yabancılaşma, Tin'in kendi ürününü tanıyamaması ve kendisine yabancı bir kudret olarak karşısına çıkmasıdır; bu, özünde idealist bir sürecin içsel çelişkisini ifade eder. Feuerbach ise dini, insanın kendi özünü aşkın bir varlığa yansıtması ve bu yansımanın kendi yaratıcısına yabancı bir güç gibi görünmesi şeklinde yorumlar. Marx ise bu idealist okumaların ötesinde yabancılaşmayı, maddi üretim ilişkilerinin içine yerleştirir; böylece yabancılaşmayı düşünsel ya da dinsel bir yanılsamayla birlikte kapitalist üretim tarzının tarihsel ve toplumsal olarak ürettiği nesnel bir olgu olarak tanımlar.

Marx, gençlik dönemindeki yazılarında yabancılaşma kavramını, felsefi bir tema dışında, kapitalist toplumun bütün yapısını çözümleyen merkezi bir kategori olarak ele alır. Kapitalist üretim süreci, insanı kendi emeğinin ürününden, üretim etkinliğinden,

[392] Bertell Olmann, *Yabancılaşma*, çev. Ayşegül Kars, İstanbul: Yordam Kitap, 2008, s.225.

türsel özünden ve toplumsal bağlarından koparır; emek, insanın özgür yaratıcılığının aracı olmaktan çıkarak, kendi yaratıcısını ezen yabancı bir kudret haline gelir. *1844 Elyazmaları*'nda bu durum, işçinin nesneye verdiği yaşamın sonunda ona düşmanca ve yabancı bir güç olarak geri dönmesiyle ifade edilir. Bu tahlil, salt iktisadi bir gözlemin ötesinde, teolojik yabancılaşmanın seküler bir varyantıdır. Nitekim dinde insan, özsel niteliklerini Tanrı'ya atfederek kendi varlığını aşkın bir kudretin içine boşaltır; kapitalist üretimde ise işçi, emeğini sermayede cisimleştirir ve bu cisimleşme kendi karşısında bağımsız bir efendi gibi yükselir.[393] Burada söz konusu olan, basit bir benzerlikten ziyade insanın kendi özünden kopuşunu hem dinsel hem de ekonomik düzeyde aynı mantığın işlettiğini gösteren yapısal bir sürekliliktir. Bu nedenle Marx'ın yabancılaşma teorisi, teolojik geleneğin "düşüş" ve "günah" motiflerini seküler bir zeminde yeniden kurar. Tanrı'da kaybolan öz, kapitalizmde sermayede kaybolur.

Marx, yabancılaşmayı kapitalist üretim ilişkilerinin zorunlu bir sonucu olarak kavrar. İşçi, emeğiyle kurduğu bağdan, emeğinin ürününden, insani varoluşunun bütünsel boyutundan ve toplumsal ilişkilerden kopar; böylece emek özgür bir yaratım olmaktan çıkıp, kendi üreticisine hükmeden bağımsız bir güç haline gelir. Hegel'de ise yabancılaşma bambaşka bir işlev görür. Tin, kendi hakikatine varabilmek için kendisini dışsallaştırmak ve bu süreçte kendisine yabancılaşmak zorundadır. Doğa ve tarih içerisinde ortaya çıkan bu yabancılaşma, bilince ve özgürlüğe geri dönüşle aşılır. Böylece insan–Tanrı ya da doğa–ruh gibi ikilikler geride bırakılır. Hegel'in düşüncesinde bu süreç, İsa Mesih figüründe en yüksek ifadesini bulur. Tanrı'nın insan biçiminde görünmesi, aslında insanın tanrısal bir boyuta yükselmesini simgeler.[394] Marx ise bu idealist yorumu kabul etmez; onun için yabancılaşma, tarihin geçici bir evresinden ziyade sermayenin işçi üzerinde kurduğu tahakkümün kalıcı bir sonucudur. Dolayısıyla Hegel'de Mesih'in temsil ettiği teolojik kurtuluş, Marx'ta proletaryanın tarihsel *praksis*i içinde seküler bir kurtuluş tasarımına dönüştürülür. Marx'ın Hegel'in sistemine dair eleştirisi, Hegel'in düşüncesinin tarihsel bağlamını da sorgulamayı gerekli kılar. Çünkü Hegel'in sistemi, Fransız Devrimi'nin açtığı ufukla birlikte biçimlenir ve bu, burjuvazinin "doğaya egemen olma" idealiyle doğrudan bağlantılıdır.

Devrim sonrasında Fransız burjuvazisi, ekonomik hedeflerini ön plana çıkararak

[393] Marx, *1844 El Yazmaları*, s.141.
[394] Roger Garaduay, *Karl Marx*, s.28.

üretim güçlerinin gelişimini engelleyen her türlü yapıyı tasfiye eder. Bilimin ve tekniğin ilerlemesini temel ilke haline getirir. Böylece feodal düzenin ve monarşik rejimin dinî meşruiyet söylemleri geçerliliğini yitirir; Tanrı merkezli bir anlayışın yerine insan merkezli bir ideoloji geçer. Bu süreç, insanın tanrılaştırılması fikrine kadar uzanır. Goethe'nin *Faust* adlı eserinde dile getirildiği gibi, insanın tanrılara benzer bir kudrete sahip olduğu, korkudan arınarak doğa üzerinde hâkimiyet kurduğu düşüncesi, dönemin burjuva ideolojisinin ruhunu yansıtır. Bu bağlamda insan, tanrısal güçlerin yeryüzündeki taşıyıcısı olarak görülür. Yaşamın ve varlığın anlamı artık aşkın bir Tanrı'da değil, insanın kendi yetilerinde temellenir.[395]

Devrim, Fransa'da gerçekleşse de onun fikirsel temelleri, Alman felsefesindedir. Her ne kadar Hegel'in idealizmi ya da 'düşünceyi' felsefi sisteminin merkezine koymuş olması, Marx tarafından eleştirilse de, Hegel 'bilimsel sosyalizme giden yolun en önemli figürlerindendir.[396] Engels Alman felsefesinin Tanrı sorusunu fiilen "insan" yanıtıyla karşıladığını vurgular; böylece Tanrı'nın yabancılaşması tartışması geri çekilirken, mesele insanın kendisine yabancılaşması şeklinde geri döner. Marx'ın yaklaşımı bu noktada teolojik dili dışlamaz, aksine onun projeksiyon mantığını tersine çevirerek seküler bir zeminde yeniden yorumlar. İnsanın niteliklerini Tanrı'ya atfetmesiyle oluşan dinsel yabancılaşma, kapitalizmde emeğin sermayeye ve metaya aktarılmasıyla tekrarlanır. Ancak bu aktarılan güç, artık kutsal bir varlığa ilişkin olarak ifade edilmekten ziyade toplumsal ilişkilerde nesnel bir efendi olarak iş görür. Lazier'in tespiti, bu yapının modernliğin derininde nasıl sürdüğünü gösterir. Modern akıl Tanrı'yı ve teleolojik doğayı sahneden çekmeye çalışsa da, Tanrı düşüncenin gölgesinde varlığını korur; hatta ateizm dahi, teolojik olana karşı kurulduğu için ondan bağımsız değildir. Bu nedenle Marx'ın erken dönem ateizmi, Lazier'in kavramsallaştırmasıyla "Tanrı'nın etkin inkarı" olarak tanımlanabilir; Tanrı'yı reddederken bile ondan izole olamayan, tam tersine onunla negatif bir ilişki içinde varlığını sürdüren bir düşünsel pozisyondur.[397] Böylece Marx'ın yabancılaşma teorisi, teolojinin reddedilmesinin ötesinde onun sekülerleştirilmiş biçimleriyle sürekli bir diyalektik ilişki halinde anlaşılır. Mesih'in teolojik kurtuluşu proletaryanın *praksis*ine dönüşürken, Tanrı'nın etkin inkarı sermayenin eleştirisine

[395] Goethe, *Faust*, çev. İclal Cankorel, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015, s.51, 313, 48.
[396] Engels, *Almanya'da Devrim ve Karşı Devrim,* çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları, 1992, s.23.
[397] Lazier, *God Interrupted Heresy and the European Imagination Between the World Wars*, s.17.

yönelir.

"İnsanın tanrısallaştırılması" motifi, teolojik olanın dışarıda bırakılmasından çok, yer değiştirmesiyle ortaya çıkan bir semptomdur. Aydınlanma ve devrim-sonrasında politik, toplumsal ve iktisadî olguları "nesnel" bir söylemle kavrama arzusu güçlenirken, normatif insan tasviri yine aşkına atfedilen niteliklerin dünyevîleştirilmiş bir sözvarlığıyla kurulmaya devam eder. "İnsan nasıl olmalıdır?" sorusu, çoğu kez aşkın kudretin sıfatlarının insana taşınmış bir kopyasıyla yanıtlanır. Bu hat, Engels'in erken değerlendirmelerinde görünür: Alman felsefesi "Tanrı nedir?"i fiilen "insan" üzerinden cevaplar; böylelikle Tanrı'nın yabancılaşması tartışması geri çekilir, mesele insanın kendisine yabancılaşmasına evrilir. Marx'ın çizdiği çerçeve burada keskinleşir. Dinsel projeksiyon mantığı seküler düzlemde yeniden kurulur; insana ait güçlerin aşkına devri, kapitalist üretim ilişkilerinde emeğin gücünün sermayede cisimleşmesi olarak işler. Nitelikler kutsala atfedilmekten ziyade meta ve paranın kişileşmiş otoritesine yönlendirilir; özne, kendi yarattığı kudret karşısında geri çekilir. Böylece "insanın tanrısallaştırılması" söylemi, teolojik içeriklerin silinmesinden çok, onların ekonominin dili içinde yeniden formüle edildiği bir antropo-teolojiye işaret eder; yabancılaşma ise bu dönüşümün toplumsal karşılığıdır.

Bu noktada Hegel ve Feuerbach'ın yabancılaşmayı nasıl kavramsallaştırdığını incelemek, Marx'ın bu geleneğe getirdiği kopuşu daha berrak kılar. Hegel'in felsefi sisteminde birey ile Mutlak Tin (Tanrı) arasındaki ilişki merkezi bir konumdadır. Tıpkı semavi dinlerde olduğu gibi "ben" ile aşkın olan arasında sürekli bir yükseliş ve gerilim söz konusudur. Tin, kendisini doğa ve tarih içinde görünür kılarken bir yandan varlıkla bütünleşir öte yandan kendi özünden uzaklaşır. Nihayetinde bu süreç, insanın din, sanat ve felsefe aracılığıyla kendi yabancılaşmasını aşarak özgürlüğe ulaşmasına hizmet eder. Feuerbach ise Hegel'in idealist şemasını tersine çevirir. Tanrı, bağımsız bir gerçeklikten ziyade öz niteliklerini dışsallaştırmış ve kendi varlığından kopmuş insanın yansımasıdır. Ona göre "Tanrı" dediğimiz şey, insana ait güçlerin yabancı bir kudret gibi karşısına dikilmesinden başka bir şey değildir. İnsan doğaya baktığında, nesnel süreçlerin gizemini çözemediği ölçüde kendi yaratıcı potansiyelini aşkın bir varlığa devreder; doğa karşısındaki güçsüzlüğü, Tanrı fikrinin kaynağı olur.[398] Marx bu yorumları dikkatle izler,

[398] Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, çev. George Eliot, s.38.

fakat yabancılaşmayı yalnızca zihinsel ya da teolojik bir yansımayla sınırlamaz. Onun için yabancılaşma, üretim ilişkilerinin yapısında kök salan, emeğin kendi ürününe ve toplumsal dünyaya karşı yabancı bir güç gibi dönmesinde cisimleşen maddi bir olgudur. Bu nedenle Marx, Hegel'in diyalektik uğrağını ve Feuerbach'ın teolojik yansımasını aşarak yabancılaşmayı, ekonomik düzenin kurucu bir gerçeği olarak tanımlar.

Feuerbach'ın doğanın başlı başına bir gerçekliğe sahip olduğunu vurgulaması, Goethe ve Hegel'i "Olymposlu Zeus"[399] olarak eleştiren Engels için çığır açıcı bir gelişmedir. Engels'e göre materyalist yaklaşım gereğince, doğa tek gerçekliktir. Oysa Hegel'in sistemi doğayı Mutlak Tin'in veya 'düşüncenin' türevi olarak kabul eder. Bu sebeple Feuerbach'ın doğaya yaklaşımı ve 'üstün/aşkın' varlıkları, esasen insanın kendi öz varlığına bağlayan yani dinsel muhayyilesinin ürünü olarak gören ifadeleri, materyalizm için can suyu niteliğindedir. İnsani doğanın gerçekliğini (truth) ve ilahiliğini vurgulayan Feuerbach'a göre din, (religion) insani doğayı kendisine yabancılaştırır ve onu, kendisine ait olmayan bir şeymiş gibi temsil eder.[400] Feuerbach, insanın kendisine yabancılaşmasını, vaftiz suyu örneğiyle betimler. Vaftiz suyu; normal sudan farklı olarak kabul edilir, o hiper-fiziksel bir güç ve öneme sahiptir.[401] Vaftiz suyunu 'kutsal' kılan, insanı ilk günahtan arındırması ve Tanrı ile barışmasına imkân tanımasıdır. Dolayısıyla sıradan sudan farklı olan vaftiz suyu, doğaüstü bir nitelik ve etki ile karakterize olur; fakat bu sadece insanın muhayyile yetisinde yani "fikrinde olan bir durumdur."[402]

Feuerbach'ın görüşleri, Hegel'in 'soyut' ve spekülatif felsefesini alaşağı eden bir adım olarak değerlendirildiğinden hem Marx (bu etki özellikle *Kutsal Aile*'de açığa çıkar) hem de Engels tarafından coşkuyla selamlanır. Çünkü Feuerbach, spekülatif felsefenin göbeğinde yer alan tinin/tinsel olanın yerine maddeyi, teoloji ve dini karakterize eden Tanrı'nın yerine ise insanı koymuştur. Bununla birlikte o, Hegel'in felsefesinin arka planında yer alan Mutlak Tin kavramının esasen "teolojinin ölü Tin'i"[403] olduğunu belirtmiştir. Feuerbach, teolojinin özü ve Hegel'in mantığının özünde yer alan 'aşkın düşünme' kavramlarının, ortak bir paydada buluştuğunu ifşa eder. Her ikisi de insani özü,

[399] Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. İsmail Yarkın, İstanbul: İnter Yayınları, 1999, s.16
[400] Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s.266.
[401] Feuerbach, a.g.e., s.266.
[402] Feuerbach, a.g.e., s.266.
[403] Feuerbach, *Geleceğin Felsefesi*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Say Yayınları, 2012, s.72.

kendisinin dışına koymakla karakterize olur. Feuerbach'ın sözleriyle "teolojinin özü, aşkın (transzendent), insanların dışına konmuş insani özdür; Hegel'in mantığının özü aşkın düşünmedir, insanların dışına koyulmuş insani düşünmedir."[404]

Feuerbach için Hegel'in inşa ettiği sistem *soyutlama*dan hareket eder. Soyutlama gereğince insani öz, doğanın özü ya da düşünmenin özü gibi hususlar, hep kendisinin dışındadır; yani 'öz' deyim yerindeyse 'kendisi' olarak kavranmaz. Soyutlama neticesinde öz, dışsal hale gelmiş, kendisinden kopuk, başka bir şey olmuş, kendisine yabancı hale gelmiş olarak kavranır. Hegel'in kurgusal düzlemde inşa ettiği felsefesi insanı, insani özden kopuk hale getirmesi hasebiyle, yabancılaşmayla sonuçlanır. Kurgusal felsefeden ve yabancılaşmadan kurtulanın yolu ise "soyuttan somuta, düşünceden reel olana"[405] şeklinde formüle edilen süreci, geride bırakmaktır.

Marx, Feuerbach'ın etkisiyle teoloji ve kurgusal felsefenin karşısında konumlanır ki onun için özgürlüğe ve doğruluğa kavuşmanın yolu teoloji ve spekülatif felsefenin bertaraf edilmesi gerektiğini vurgulayan "ateş nehrinden yani Feuerbach'tan"[406] geçer. Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi'*nde Feuerbach'ın görüşlerini şu şekilde yineler: Hegel'in felsefesini idealist kılan, özne (suje/fail) ve yüklem kavramlarının doğru bir şekilde konumlanmayışıdır. Hegel'de özne 'düşünmedir' yüklem ise 'varlıktır.' Bu formülün meali, varlığın mevcudiyetinin 'düşünme' edimine bağlı olmasıdır. Hegel'in şemasını tersine çeviren yani özneyi varlık, yüklemi ise 'fikir' olarak belirleyen Feuerbach, bu şemayı destekleyen de Marx'tır. Buna göre 'düşünme, fikir' dünyanın ya da varlığın yansımasıdır; yani maddi olan gerçeklik, düşünmenin, fikrin oluşumunu sağlar. Marx'a göre "Hegel yüklemleri ve nesneleri kendi öznelerinden ayırarak özerkleştirir."[407] Bu durumda ise 'gerçek özne' bir sonuç gibi görünür. Hegel, İdeayı, 'düşünmeyi, fikri' veya Mutlak Tin'i özne olarak konumlandırdığı için 'gerçek özne' kendisinden başka bir şey olarak kavranır. Yani Hegel'de 'gerçek özne' gizemli tözün sadece bir uğrağı olarak görünür. Bu ise en yalın anlamıyla yabancılaşma ile sonuçlanır.

Hegel-sonrası, Alman entelektüel dünyasının önemli bir merhalesinde bulunan Feuerbach, Hegel'in sisteminin varış noktasının, bir Tanrı felsefesi daha doğrusu

---

[404] Feuerbach, a.g.e, s.71.
[405] Feuerbach, a.g.e, s.76.
[406] Rager Garaduay, *Karl Marx*, s.36.
[407] Marx, *HHFE*, s.37-38.

Hıristiyan felsefesinin serimlenmesi olduğunu açığa çıkarır. Genelde mutlak idealizm ve din arasındaki ilişki, daha özelde ise diyalektik bir yöntem ile 'anlamı' açığa çıkarılan bir Hıristiyan teolojisiyle karşılaştığımız kabul edilir. Hegel'in Hıristiyan teolojisini farklı bir terminolojiyle 'yeniden' inşa etmesinin iyi bir nedeni olmalıdır. Bu, Feuerbach tarafından da sıkça dile getirilir. Tarihsel olarak, Fransız Devrimi ya da Hegel'in yaşadığı dönem, Hıristiyanlığın her anlamda (bilim, sanat, yaşam sanayi vb.) tüm aurasını kaybettiği çalkantılı bir döneme işaret eder. Devrim'in önderlerinin katıksız bir 'akıl' anlayışını benimsemesi daha doğrusu 'yeni Tanrı'nın'[408] akıl olarak belirlenmesi, Hıristiyanlığın yadsınmasının nedenleri arasında yer alır. Deyim yerindeyse, her şey, akıl kültünden hareketle açıklamaya çalışılır. Bu sebeple, doğaya olan yaklaşımlar, maddi-olmayan, soyut ya da akli düzlemde izah edilemeyecek şekildeyse ret etmek gerekir. Feuerbach'a göre Hegelci felsefe, tıpkı teoloji gibi soyut ve dogmatik bir perspektifi benimsemekle birlikte, teolojinin akla dayalı olan son sığınağıdır. Dolayısıyla Hegelci felsefenin kabulü teolojinin de kabulü anlamına gelir.[409]

Feuerbahcı çizgi için yabancılaşma, teolojinin 'akılcı' bir dayanağı olan Hegelci felsefeyle aşılamaz. Çünkü Hegel'in felsefesinde insan, Tanrı'nın yabancılaşması şeklinde formüle edilir. Yani özne, Tanrı yüklem ise insandır. Bu formül, öznenin yerine insanı, yüklemin yerine ise Tanrı'yı koymakla ters yüz edilmelidir. Marx'ın vurguladığı gibi 'gerçek olan' insandır, yani yüklemin inşası ancak özneyle (insanla) mümkün hale gelir. Hıristiyanlıktan hareketle Tanrı kavramını insanın kendisine yabancılaşmasının sonucu olarak kabul eden Feuerbach, nihai anlamda, insanın kendi özünün yansıması olan dini, teolojik savlardan vazgeçmekle insanın insanla birliğinin sağlanacağı sonucuna ulaşır. Bu ise ancak ve ancak komünist toplumda gerçekleşebilir. Feuerbach, bize hümanist bir çizgi daha doğrusu hümanist bir din sunar. Fakat bu hümanizm, materyalist ve tanrıyı dışlayan bir çerçevede inşa edilmekle birlikte, önerilen komünizm anlayışında, proletaryanın çıkarları ve burjuva toplumunu değiştirmek gibi bir gaye söz konusu değildir. İnsanın 'kurtuluşunu' yine insana bağlayan bir anlayış gelişmiştir.

Yeni paradigma Tanrı'nın yerini alan insan olarak belirlenmiştir ki bu insan anlayışı, tanrısal hüviyete bürünmüş, tanrısal nitelikler taşıyan bir biçimde inşa edilmiştir.

---

[408] Burada kast ettiğim mesele, aklın tıpkı Tanrı gibi olması, Tanrı'nın yerine aklın konulması, her anlamda aklın referans alınmasıdır.

[409] Feuerbach, *Geleceğin felsefesi*, s.82.

Yani materyalizm bile salt bir biçimde maddi düzlemde inşa edilmek yerine, yine bir tanrı figürü ya da tanrısal nitelikler gibi sözcüklerle teolojinin terminolojisini dikkate alır. "Öte dünya" kavramı Tanrı'ya ilişkin olduğu gerekçesiyle reddedilirken, mevcut dünya, materyalist bir çizgide cennete dönüştürülmeye çalışılır. Dönüşümün temel faktörü de insandır. Yani dünyayı cennete dönüştürecek olan insanın kendisidir, edimleridir, eylemleridir. İnsan, kendi kaderini kendisi tayin edecek, yabancılaşmaya neden olan her ne varsa yine insan tarafından çözülecektir. Fichte'nin ifadesiyle "insanlık kör tesadüfü ve kaderin egemenliğini silkip atarak kaderini, kendi eline almaktadır."[410]

Feuerbach'ın Hegelci idealizme ve Hristiyan teolojisine yönelttiği eleştiri, Marx'ın düşüncesi için yalnızca bir başlangıç eşiği işlevi görür. Marx, Feuerbach'ın insan–Tanrı ikiliğine dayalı yabancılaşma anlayışını aşarak, bu çerçeveyi tarihsel ve toplumsal bir zemine taşır ve radikal biçimde dönüştürür. Bu kopuşun en belirgin ifadesi, *HHFE*'nin girişinde ortaya çıkar. Marx, burada din eleştirisini tüm eleştirilerin asli zemini olarak tanımlar: "Dinin eleştirisi, bütün eleştirilerin ön koşuludur."[411] Din, Marx'a göre, insanın özünü göksel bir varlığa yabancılaştırmasının ifadesi olmakla birlikte mevcut toplumsal düzenin ve siyasal iktidarın meşruiyetini sağlayan ideolojik bir mekanizmadır. Nitekim Marx, "insanın öz yabancılaşmasının kutsal olmayan biçimlerini ortaya çıkardıktan sonra, kutsal biçimlerini deşifre etmenin felsefenin görevi olduğunu"[412] vurgular; bu nedenle "gökyüzünün eleştirisi, yeryüzünün eleştirisine; dinin eleştirisi, hukukun eleştirisine; teolojinin eleştirisi, siyasetin eleştirisine dönüşür."[413] Böylelikle dinin çözümlemesi, zorunlu olarak hukuk, politika ve ekonomi alanlarının çözümlemesine uzanır. Bu formülasyon, Marx'ın yabancılaşmayı salt teolojik bir soyutlama olmaktan çıkarıp, kapitalist toplumun iktisadi ve politik ilişkilerinde köklenen tarihsel bir gerçeklik olarak kavrayışını açığa çıkarır.

Marx, kısa bir süre sonra kaleme aldığı *1844 Elyazmaları*'nda bu hattı daha da radikalleştirerek yabancılaşma sorununu doğrudan toplumsal üretim ilişkilerinin merkezine yerleştirir. Artık mesele yalnızca Tanrı'ya yöneltilen aşkın bir yabancılaşma olmayıp, kapitalist üretim sürecinde işçinin kendi emeğine, emeğinin ürününe ve türsel

[410] Johann G. Fichte, *The Vocation of Man*, trans, Peter Preuss, United States of America: Hackett Publishing Company, 1987, s.86.
[411] Marx, *HHFE*, s.191.
[412] Marx, *HHFE*, s.193.
[413] Marx, *HHFE*, s.193.

özüne yabancılaşmasıdır. Marx'ın ifadesiyle "işçinin nesneye verdiği yaşam, şimdi onun karşısında düşmanca ve yabancı bir şey olarak durur."[414] Bu tespit, yabancılaşmanın göksel bir yanılsama olmanın ötesinde, doğrudan iktisadi ilişkilerde yeniden üretilen maddi bir gerçeklik olduğunu açığa çıkarır. Yabancılaşma, insanın yaşamsal ihtiyaçlarını karşılayan nesnelerin ve emek ürünlerinin bir başkasının mülkiyetine dönüşmesi, bireyin etkinliğinin kendi karşısında yabancı bir kudret olarak belirmesidir. Marx bu durumu şu sözlerle dile getirir: "Yabancılaşma, benim için yaşamsal nesnelerin bir başkasına ait olmasında, etkinliğimin bir başkasının egemenliğine dönüşmesinde, özsel varlığımın benden koparak başkasının mülkü haline gelmesinde somutlaşır."[415] Böylece gökyüzünün eleştirisi yeryüzünün eleştirisine dönüşür; teolojik yabancılaşma, politik ve ekonomik yabancılaşmanın somut biçimlerinde vücut bulur. Marx'ın "İnsan yalnızca nesneler üretmez, kendi özünü de nesneleştirir; yaşam etkinliği kendisine yabancılaşmış bir şeye dönüşür"[416] ifadesi Feuerbach'tan kopuşunu ayrıca berraklaştırır. Bu noktada Feuerbach'ın insan–Tanrı ikiliğine dayalı çözümlemesi aşılarak, yabancılaşma artık kapitalist üretim tarzının yapısal bir sonucu olarak kavranır.

Marx, özellikle *1844 Elyazmaları*'nda Feuerbach'ın yöntemini başlangıç noktası olarak benimser; ancak bu yöntemi kendi materyalist projesi içinde yeniden kurar. Feuerbach'ın doğayı merkeze alan çözümlemesi ve Hegelci idealizme yönelttiği eleştiri, Marx açısından kayda değer bir ilerleme olsa da, politik boyutu ikincilleştirmesi nedeniyle sınırlı bir ufka sahiptir. Doğa merkezli yaklaşım, insan-doğa ilişkisini doğal zeminde kurarken, toplumsal hayatın kurucu unsurlarından biri olan "emek"in tarihsel ve politik niteliğini yeterince açmaz. Marx'ın Feuerbach'a yönelttiği temel eleştiri de burada yoğunlaşır: İnsanın doğayla ilişkisini yalnızca doğal bir süreç olarak görmek, emeğin üretici ve tarihsel dönüştürücü gücünü gözden kaçırmak anlamına gelir.

Feuerbach'ın "insanı duyusal nesne"[417] olarak kavramsallaştırması, materyalizm adına önemli bir katkıdır; çünkü insanın soyut bir bilinç varlığı olarak tanımlamayıp, bedensel ve maddi bir varlık olarak ele alınması idealist geleneğe karşı güçlü bir müdahale sunar. Ancak Marx için bu katkı, insanın toplumsal varlığını ve tarihsel

414 Marx, *1844 El Yazmaları*, s.140.
415 Marx, *1844 El Yazmaları*, s.195.
416 Marx, *1844 El Yazmaları*, s.143.
417 Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, s.51.

*praksisi*ni kavramak bakımından yetersizdir. İnsan, yalnızca duyusal bir varlık olarak olmayıp, toplumsal ilişkiler içinde faaliyet gösteren, emek sürecinde kendi özünü dönüştüren etkin bir öznedir. Bu nedenle Marx, Feuerbach'ın insan anlayışını aşarak, insanı "mevcut yaşam koşullarında eyleyen faal bir varlık"[418] olarak tanımlar ve böylelikle materyalizmi tarihsel-toplumsal zemine taşır.

Feuerbach, yabancılaşmanın aşılmasını insan–insan ilişkisinde, özellikle de "ben–sen" diyalektiğinde temellendirerek çözmeye yönelir ve bu çerçevede seküler bir hümanizm projesi olarak okunabilecek yeni bir din tasavvuru geliştirir. Ancak Engels'in dikkat çektiği üzere, bu girişim dinin ilgası değil, teolojik formun dönüştürülerek yeniden üretimidir. Zira Feuerbach, insan ilişkilerini "sevgi" ilkesine dayalı evrensel bir birliktelik olarak kurarken, bunu hakiki dinin seküler bir biçimi şeklinde sunar.[419] Böylelikle teolojik mantık ve terminoloji korunur; aşkınlığın içeriği yalnızca dünyevileştirilmiş olur. Marx ise bu noktada Feuerbach'ın sınırlılığını vurgular. Marx, düşünsel eleştirinin tek başına yeterli olmadığını, gerçek dönüşümün ancak *praksis* aracılığıyla gerçekleşeceğini dikkat çeker. Marx'a göre "felsefenin silahı eleştiridir; ama eleştirinin silahı felsefe değildir. Maddi kuvvet ancak maddi kuvvetle yıkılabilir."[420] Bu bağlamda Feuerbach'ın kurduğu "insanî din" aşkın otoriteyi evrensel sevgi bağında yeniden üretirken, Marx'ın yaklaşımı yabancılaşmanın maddi temellerini, yani özel mülkiyet, emek süreci ve sınıf ilişkilerini dönüştürmeye yönelir. Bu doğrultuda, politikanın rolünü ikincilleştiren Feuerbach "itikadın yerini itikatsızlık, *İncil*'in yerini akıl, dinin ve kilisenin yerini politika, gökyüzünün yerini yeryüzü, duanın yerini çalışma, cehennemin yerini fakruzaruret, İsa'nın yerini insan" alır[421] diyerek yabancılaşmayı aşmanın yolunu betimler. Marx açısından ise bu çözüm yüzeysel kalır; çünkü mesele yalnızca göksel olanın dünyevi formlarla ikame edilmesi değil, yabancılaşmanın tarihsel-toplumsal temellerinin ortadan kaldırılmasıdır.

İnsan, içinde bulunduğu toplumsal ve tarihsel çevreyi dönüştürme kapasitesi sayesinde yabancılaşmayı aşabilecek etkin bir özne olarak belirir. Marx'a göre insan, tarihin edilgin bir ürününden ziyade tarihsel koşulları *praksis* yoluyla dönüştüren ve

[418] Marx, Engels, *Alman İdeolojisi* s.51.
[419] Engels, *Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, s.35.
[420] Marx, *HHFE*, s.201.
[421] Feuerbach, *Geleceğin Felsefesi*, s.64.

onlara yön veren faal bir varlıktır.[422] İnsan varoluşu, kendisini önceleyen kuşaklardan devralınan ilişkilerin kör bir tekrarı değil, toplumsal pratik aracılığıyla sürekli yeniden kurulan tarihsel bir süreçtir. Feuerbach'ın yaklaşımı ise, insanın eylemlerini çevresel koşullar karşısında ikincil konuma iterek, tarihsel dönüşümün asli kaynağını göz ardı eder. Bu nedenle onun komünizm anlayışı Marx için indirgemeci ve yetersizdir; çünkü çevresel şartlar kendiliğinden değişmez, yalnızca insanın etkin edimleriyle dönüştürülebilir. Marx'ın *praksis* vurgusu bu noktada belirleyicidir. Mesele mevcut dünyanın pasif bir tasvirinin ötesinde onun kökten dönüştürülmesidir. Marx'ın ifadesiyle "komünist açısından sorun, mevcut dünyayı radikal biçimde dönüştürmek ve verili şeyleri pratikte ele alıp değiştirmektir."[423] Böylece Marx, *praksis*i yalnızca tarihsel hareketin bir unsurunun ötesinde toplumsal gerçekliğin dönüşümünü mümkün kılan asli kategori olarak konumlandırır.

Marx'ın Feuerbach'a yönelik eleştirisi çoğu zaman keskin ve radikal bir boyut kazansa da, onun düşünsel katkısının tarihsel önemini teslim etmek gerekir. Engels'in de vurguladığı üzere, kuramsal öncüllerle ilerleyen Alman sosyalizmi ve komünizminin hiçbir temsilcisi, Feuerbach'ın Hegelci spekülasyonlara yönelttiği eleştiriden geçmeksizin komünist perspektife ulaşamamıştır. Bu bağlamda Feuerbach, tüm sınırlılıklarına rağmen, Hegelci idealizmin dogmatik mirasına indirdiği darbe sayesinde komünist düşüncenin gelişiminde bir eşik işlevi görmüştür.[424]

Marx, Feuerbach'ın dindeki yabancılaşmayı antropolojik zeminde temellendiren yaklaşımını radikal biçimde dönüştürerek, onu toplumsal, iktisadi ve tarihsel koşullara uygular ve kendine özgü bir yabancılaşma teorisi geliştirir. Nasıl ki insan kendi özüne ait nitelikleri aşkın bir varlığa aktararak Tanrı'da yabancılaştırıyorsa, kapitalist üretim tarzında da emek, sermayenin birikimi ve genişlemesi uğruna işçinin yoksullaşması biçiminde kendi özünden kopar. Böylece yabancılaşma, yalnızca dinsel bilinçteki bir yanılsama değil, doğrudan üretim sürecinde deneyimlenen maddi bir gerçeklik haline gelir. Marx'a göre kapitalist toplumda yabancılaşmanın en kritik formu, bugün ile gelecek arasındaki içsel bağın kırılmasıdır; zira din nasıl geleceğin kurtuluşunu bugünün itaatiyle

[422] Marx, Engels, *Alman İdeolojisi* s.50.
[423] Marx, Engels, *Alman İdeolojisi* s.49.
[424] Engels, *İngiltere'de Emekçi Sınıflarının Durumu*, çev. Oktay Emre, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013, s.21.

koşullandırıyorsa, Marx'ta da geleceğin özgür toplumu ancak bugünün toplumsal koşullarının dönüştürülmesiyle mümkün hale gelir. Bu dönüşümün mihenk taşı ise emektir. Nitekim *1844 El Yazmaları*'nda Marx, yabancılaşmış emek kavramı çerçevesinde yabancılaşmayı dört boyutuyla – insanın emeğine, emeğinin ürününe, kendi türsel özüne ve diğer insanlarla ilişkisine yabancılaşması – sistematik olarak ortaya koyar:

a) *İnsanın ürünüyle olan ilişkisinde meydana gelen yabancılaşma*: İnsan emeğin neticesinde ortaya çıkan ürün, insana yabancılaşır. Marx'a göre "emeğin ürettiği nesne, *yabancı bir varlık* olarak, üreticisine karşı koyar."[425] İşçi tarafından üretilen ürünün işçi üzerinde erk sahibi olması, yabancılaşmaya neden olur. İşçinin durumu, puta tapan insan gibidir. Put, insani etkinliğin bir sonucudur. O, İnsanı kendisine öylesine yabancılaştırır ki insan ürettiğine 'tapmaya' başlar. Bu tam anlamıyla 'aklın' iflasıdır. Aynı şekilde işçi, kapitalist sistemde öyle şartlara maruz kalır ki ürettiğine yabancılaşırken beden ve aklen iflas eder.

b) *İnsanın üretici etkinliği veya çalışma edimine yabancılaşması*: İşçi sadece ürettiği nesneye yabancılaşmakla kalmaz, kapitalist sistemin zorlu şartları altında, çalışma ediminin kendisine de yabancılaşır. Çalışma edimi "etkin yabancılaşma, etkinliğin yabancılaşması, yabancılaşmanın etkinliği"[426] olarak tarif edilir. Kapitalist rejimlerde çalışma insanın özel varlığıyla örtüşmez. Çünkü emek 'dışsallamış' yani işçinin dışında yer almış ona yabancı bir hale gelmiştir. Bu sebeple "işçi çalışmadığı zaman kendi evinde gibidir."[427] İnsan put inşa ederken, sarf ettiği emek neticesinde 'tapma' meselesi gündemi gelir. Eş deyişle, putun yapılma süreci zaten nihai anlamda yabancılaşma ile sonuçlanır. Çünkü varış noktası sahte bir tanrıdır. Dolayısıyla hem süreç, hem o süreçte sarf edilen efor hem de ortaya çıkan ürün, yabancılaşmayla sonuçlanır. Aynı şekilde işçi, emek verir, bir ürün ortaya koyar fakat süreç sonunda ne ürün ne de verilen emek işçiye aittir; süreç baştan sona yabancılaşmanın ağıyla örülüdür.

c) *Diğer insanlara ilişkin olan yabancılaşma*: İnsanın diğer insanlar ile olan ilişkisini özne-özne ilişkisi şeklinde formüle edebiliriz. Bu ilişki Feuerbach'ın

[425] Marx, *1844 El Yazmaları*, s.140.
[426] Marx, *1844 El Yazmaları,* s.221.
[427] Marx, *1844 El Yazmaları,* s.143.

özne-nesne yani nesnesiz düşünülemeyen özne tasavvurunun ötesindedir. Bu tip bir yabancılaşma, insanın emeği neticesinde meydana gelen ürün ve insanın kendi yaşamsal etkinliğinin zorunlu bir sonucudur. Marx'a göre "insanın cinsil varlığının kendisine yabancılaştığı önermesi, onlardan her birinin de insanal öze yabancılaştığı anlamına gelir."[428] Böyle bir yabancılaşma "ancak insanın öteki insanlarla bulunduğu ilişki içinde edimselleşmesiyle"[429] tecessüm eder. İnsanın diğer insanlara karşısında nasıl ya da ne tür şeklinde konumlandığı tüm ilişkiler, bu yabancılaşma başlığı altındadır. Örneğin işçi-kapitalist ilişkisinde, karşılıklı bir konumlanma söz konusudur. İşçinin emek verdiği fakat karşılığını alamadığı her durumda, işçi cinsil varlığına yabancılaşır. Bu, insan-Tanrı ilişkisi için de geçerlidir. "İnsan Tanrıya ne kadar çok şey verirse, kendinde o kadar az şey kalır."[430] Aynı şekilde insan-put/nesne ilişkisinde, karşılıklı bir konumlanış mevcuttur. İnsan, putu inşa eder, ona 'kutsallık' atfeder, fakat cansız bir nesne olan puttan bir karşılık göremez. Yabancılaşma neticesinde ise zihnen ve aklen iflas eder.

d) *İnsanın türüne ilişkin olan yabancılaşma*: Türsel yabancılaşma, diğer insanlara ilişkin olan yabancılaşma ile aynı kategoride yer alır. Marx bu bağlamı, insan ve hayvan arasında yaptığı ayrım ile aydınlatır. Hayvan tek yanlı yani fiziksel ihtiyacını temin edecek şekilde üretir. İnsan ise sadece fiziksel ihtiyacını gidermekle kalmaz, tüm doğayı 'evrensel' bir biçimde değiştirir ve dönüştürür. Hayvan, sadece kendi fiziki gereksinimini karşılarken yani ürettiği bir şey varsa dahi (barınak, yiyecek temini gibi) tek yanlı olarak gerçekleştirirken insan her şekilde, her tarzda Marx'ın ifadesiyle "her cinsin ölçüsüne göre yaratır"[431] ve "kendi ürünü ile özgürce karşı karşıya"[432] kalır. Türsel yabancılaşma insani etkinlik ve üretken yaşam ile birlikte kavranmalıdır. Kapitalizmde türün yaşamı eş deyişle işçinin yaşamı bir araç haline gelir. İşçi, hayatta kalmak uğruna çalışmak zorundadır. Yaşam, üretici etkinlikte bulunmanın bir fırsatı olacağı yerde kapitalizm, işçi özgür olarak üretici etkinlikte bulunmak yerine hayatta

[428] Marx, *1844 El Yazmaları,* s.148.
[429] Marx, *1844 El Yazmaları*, s.148.
[430] Marx, a.g.e., s.141.
[431] Marx, a.g.e., s.147.
[432] Marx, a.g.e., s.147.

kalmak için mecburi olarak çalışır. Deyim yerindeyse işçi bir tür survivor mücadelesi verir. Bu durumda "işçinin etkinliği kendisi için bir işkence, başkası için ise bir keyiftir."[433] İnsan-put ilişkisinde, insan putu inşa ederken özgür ve üretici bir etkinlikte bulunur. Fakat sonraki süreçte puta veya nesneye koşulsuz bir şekilde tapması yani putun bir ilah olarak ilan edilmesi sonucunda insan üzerinde söz hakkına sahip olması, türe ilişkin bir yabancılaşma ile neticelenir.

Marx'ın yabancılaşmış emek anlayışı, kapitalist topluma yani kapitalizm dinamiklerine bağlıdır. Bu dinamiklerden en önemlileri, emek, para, para ve emeğin ardılı olan artık değer ve nihayetinde elde edilen maddi zenginliktir. Marx'ın türe ilişkin yabancılaşmanın tarifi yani işçinin emeğinin hayatta kalması uğruna bir araç haline gelmesi esasen Hegel kökenlidir. Bireyin, varlığını sürdürmesi noktasında, bireysel becerilerin araç haline gelmesi, emeğin güvende olmadığını imler. "Üretim için üretim" mottosu, değerin mütemadiyen genişlemesi dolayısıyla herhangi bir sınır gözetmeksizin üretim ve dağıtım arayışında yeni pazarlara gebe kalınması, artan insan kitlesini beraberinde getirir. Hegel'in sözleriyle artan insan kitlesi ise "çare bulunmaz bir yoksulluğa mahkûm edilir."[434] Yoksulluğun kaynağı, artık değere bağlı gelişen zenginliktir. Artan zenginlik ve yoksulluk arasındaki doğru orantı "soylu ve köylü" arasındaki çelişkinin "zengin ve yoksul" olarak tezahür etmesidir.[435]

Bir sınıf çatışması ya da sınıf ayrımı olarak okuyabileceğimiz zengin ve yoksul ikilisinin oluşumundaki temel etkenlerden biri, Marx'ın M (Meta)-P (Para)-M (Meta) yani metanın para haline gelmesinden sonra paranın tekrar meta haline gelmesine işaret eder. Sermayenin oluşumu için ise formülün ikinci bir biçimi söz konusudur: P-M-P biçimi. "Satmak için satın alma" olarak özetlenebilen kısımda "para, sermayeye dönüşür, sermaye olur."[436] Marx'a göre sermaye yani "üretim ve geçim araçlarının sahibi piyasada özgür işçiyi, kendi emek gücünün satıcısı olarak hazır şekilde bulduğunda ortaya çıkar."[437] Bu doğrultuda sermaye ve işçi arasındaki ilişki, Tanrı ya da put arasındaki ilişkiye yüzeysel bir şekilde indirgemeyecek bir karaktere sahiptir. Her ikisi de aynı yapısal mantığın farklı alanlarda cisimleşmesidir. Sermaye sahibinin işçinin emek gücü

[433] Marx, *Felsefe Yazıları*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Hil Yayınları, 2009, s.34.
[434] Jean Hyppolıte, *Marx ve Hegel*, çev. Doğan Barış Kılınç, Ankara: Doğu Batı Yayınları 2016, s.119.
[435] Hyppolıte, a.g.e., s.119.
[436] Karl Marx, *Kapital I*, çev. Mehmet Selik, Nasil Atılgan, İstanbul: Yordam Kitap, 2010, s.152.
[437] Marx, *Kapital I*, s.172.

üzerindeki hâkimiyeti, teolojideki Tanrı'nın kul üzerindeki egemenliğiyle aynı mantıksal işleyişi paylaşır. Bu noktada emek gücü, sermayenin sürekliliğini sağlayan asli unsur olarak işlev görürken; teolojik düzlemde mükâfat, ceza, ahit, cennet ya da cehennem, Tanrı-kul ilişkisinin sürekliliğini inşa eder. Dolayısıyla mesele bir analoji kurmanın ötesinde, sermaye düzeninin dinsel ilişkilerin dünyevi formlarında yeniden üretilmesidir. Bu anlamda Marx'ın vurgusu, yabancılaşmanın *dinsel bir yanılsama*nın toplumsal hayata yansımasının yanı sıra dinsel yapıların bizzat toplumsal ilişkiler içinde, sermaye üzerinden yeniden inşa edilmesidir. Böylece sermaye-işçi ilişkisi ve insan-tanrı ilişkisi arasında kurulan bağ, bir benzetmeden çok yapısal bir özdeşliğe işaret eder.

Sermaye sahibi ve işçi arasındaki ilişki, insan ve put veya kul ve Tanrı arasındaki ilişki gibidir. Sermaye sahibi ve işçinin varlığı birbirine bağlıdır. İşçinin fiziksel ve zihinsel olarak sarf ettiği emek gücü, sermayedar için vazgeçilmezdir, çünkü onun sermayesini oluşturan ya da sermayedarın zenginliği işçinin varlığına bağlıdır. Aynı şekilde işçi, emek gücünü "meta" haline getirdiği yani satmayı başarabildiği ölçüde, gereksinimlerini karşılayabilir, varlığını devam ettirebilir. Bunun için sermaye sahibi, işçiye bir ödül niteliğinde olarak çalışma kapasitesinin karşılığını verir, yani işçinin emek gücü satın alınmıştır ve sermayedar ile işçi arasında bir ahit, sözleşme söz konusudur. Aynı şekilde, insan-put/tanrı ilişkisinde, Tanrı, sermayeye sahip olan varlıktır. Tanrı ve kulları arasında bir 'ahit' söz konusudur. Bu ahde göre, insanın dünyadaki varlığı Tanrı'ya bağlıdır; Tanrı'nın emir ve yasaklarına uymanın mükâfatı 'cennet' uymamanın cezasını ise 'cehennem' olarak belirlenir. İşçinin, sermayedarın kurallarına ya da kapitalist sistemin koşullarına uymasının mükâfatı, hayatını idame ettirecek kadar kazanması, uymamasının cezası ise deyim yerindeyse yok olup gitmektir. Biyolojik ölüme sahip bir varlık olarak kulun amacı, Tanrı yani Tanrı'nın emrettiği hal üzere yaşamasıdır.

Kul, dünyevi sınırlar içerisinde tüm tavır ve davranışlarını Tanrı'ya göre dizayn eder. Eş deyişle kulun var oluşunu anlamlı kılan ve Tanrı'ya sunduğu şey dünyadaki hal ve tavırlarıdır. Aksi durumda kulun var olma nedeni, anlamsız hale gelir. Benzer şekilde işçi var olabilmek için emek gücünü ya da çalışma kapasitesini satmak zorundadır. Marx'ın Jean Charles Léonard de Sismondi (1773-1842) aktardığı şekliyle "çalışma

kapasitesi satılmadığında bir hiçtir."[438] Emek gücünün sahibi, fanidir. Bu sebeple paranın mütemadiyen 'dolaşımda' olarak sermayeye dönüşümünde sürekliliğin sağlanması talep ediliyorsa her daim yeni emek güçlerinin var olması gerekir. Emek gücünün sahibinin ölümlü bir sona sahip olması, yeni emek güçlerinin varlığını zorunlu kılar. Bu, tıpkı tavır ve davranışlarını Tanrı'nın yasalarına göre ayarlayan ölümlü kulların yerini, hayatlarını aynı şekilde devam ettirecek 'yeni kulların' alması gibidir.

Ebedi olan Tanrı ise ve insanın amacı Tanrı'nın kanunlarına göre hareket etmekse o halde Tanrı dışında ne bir sona sahip olan maddi zenginliğin başucu yapılması yabancılaşma ile sonuçlanır. Marx'tan önce Hegel, kendi terminolojisine has bir biçimde yabancılaşma mefhumunu para vasıtasıyla problematize ederken hiç de *Eski Ahit*'in uzağında kalmamıştır. Hegel, nesnel bilginin perspektifinden özbilincin kendisini nasıl kavradığını açıklar. Özbilinç ve nesnel bilgi arasındaki ilişki "fiziksel dünyayı gözlemleyen insanın kendisini maddenin bir parçası gibi algılaması ya da soyut evrensel bir çizgiye bağlı olarak toplumsal hayatta kendisini para bakımından"[439] kavraması şeklinde açığa çıkar. Eş deyişle özbilincin kendisini nesnel bir formatta sunması para vasıtasıyla gerçekleşir. Bu durum ise yabancılaşma ile sonuçlanır. İnsanın kendisini fiziksel ve maddi nesnenin bir parçası olarak gördüğü durumlar nihai anlamda yabancılaşmaya ulaşır. Bu noktada 'neye' yabancılaştığımız değişse de özsel vurgu aynıdır.

Teolojik boyutlara göre Tanrı'ya yabancılaşmak, maddi olanın yani zenginliğin bir put veya tanrı gibi ilan edilmesinden sonra vuku bulur. Yani, insan Tanrı'nın bir parçası gibi değil, fiziksel ve maddi olanın bir parçası gibi kavranır. Hegel'de terminoloji (özbilinç, nesnel bilgi vb.) değişse de tıpkı teolojik anlayışlardaki gibi yabancılaşma insanın kendisini maddi ve fiziksel olanın bir parçası olarak görmesi neticesinde gerçekleşir. Hegel'in zenginlik ve para arasında kurduğu ilişkiyi, kendi görüşlerine yansıtan Marx'a göre "para, her şeyi satın alabilme ve her nesneyi sahiplenebilme gücü nedeniyle *par excellence* nesnesidir."[440] İnsanın özgür ve yaratıcı etkinliğinin önemine dikkat çeken Marx için para, insanın yaşamsal ve yaratıcı niteliklerine darbe indirmesi sebebiyle yabancılaşmayla sonuçlanır. Feuerbach'ın doğa anlayışına dair etkisini de göz

[438] Marx, *Kapital I*, s.175.
[439] Hyppolıte, a.g.e., s.138.
[440] Hyppolıte, a.g.e., s.138.

önüne aldığımızda, beşeri düzeyde kavranması gereken doğanın nesnel ya da öznel bir varlığa sahip olması tali önemde bırakılarak, insanın doğayı değişim ve dönüşüme tabi tutması yani doğayı üretmesi temel önemdedir.

Marx'ın yabancılaşma kuramı, teolojik yabancılaşmayla yüzeysel bir benzerliğin ötesinde onun seküler bir yeniden üretimi olarak yorumlanır. İşçi-meta ilişkisinde, metanın işçiden bağımsızlaşıp, işçinin karşısına yabancı bir güç gibi dikilmesi, teolojik gelenekte, günahla birlikte Tanrı'dan kopan insanın özünden uzaklaşmasını doğrudan çağrıştırır. Bu anlamda söz konusu olan yapısal bir homolojidir. Sermaye ve işçi arasındaki bağ, salt ekonomik bir mübadele biçiminin ötesinde varoluşun köklü bir deformasyonunu dile getirir. Bu anlamda işçinin sermaye karşısındaki konumu, teolojik düzlemde kulun, Tanrı karşısındaki konumunun seküler bir yankısıdır. Marx'ın meta fetişizmini mistik bir perde olarak tasvir edişi, kapitalist toplumsal ilişkilerin teolojik mantığını yeniden üreten zorunlu bir düzenek olduğunu açığa çıkarır.

Teolojik kategorilerin bu seküler çevirisi, Marx'ın düşüncesinde sistematik bir dönüşüm zinciri olarak işler. Günah, Tanrı'dan kopuşun ötesinde özel mülkiyetin emek ile öz arasında yerleştirdiği tarihsel kopuş olarak belirir. Kefaret, aşkın bir lütfun eseri olmaktan çıkıp devrimci *praksis*in içkin dinamiğine yerleşir. Mesih figürü, bireysel bir kurtarıcı olmakla kalmayıp proletaryanın kolektif öznesinde sekülerleşir. Bu anlamda teolojik kategoriler, modern kapitalist toplumda sadece bir gölge olarak kalmayıp, dönüştürülerek toplumsal eleştirinin teorik araçlarına çevrilir. Bu anlamda Löwith-Blumberg tartışmasının işaret ettiği gerilim de yeniden okunmalıdır. Löwith'in modern ilerleme fikrini eskatolojinin sekülerleşmiş mirası olarak kavrayışı ile Blumberg'in modernliğe özgün bir meşruiyet atfı, Marx'ın politik teolojisinde diyalektik bir biçimde kesişir. Marx'ta bir taraftan teolojik imgelerin (günah, mesihçilik vb.) kapitalist toplumda seküler biçimde sürdüğü açığa çıkarken öte taraftan bu kategorilerin tarihsel-toplumsal *praksis* aracılığıyla özgürleşmenin imkânı olarak belirmesi söz konusudur. Bu anlamda Marx ne Löwith'in öne sürdüğü üzere teolojinin sadece sürekliliği ne de Blumberg'in iddia ettiği gibi radikal bir kopuşu temsil eder; onun özgünlüğü seküler ve teolojik olanın tarihsel diyalektiğini kavramsallaştırmasında yatar. Bu diyalektik çerçeve kapitalizmin bir din olarak yorumlanması noktasında Benjamin'in kesintisiz ibadet kavramsallaştırmasında, Agamben'in Tanrı'nın yönetimsel iktisadı ile modern ekonomiyi ilşkilendirmesinde ya da Dussel'in kapitalizmi "ölüm düzeni" olarak teşhis

etmesinde yankılanır. Bu yaklaşımlar, Marx'ın politik teolojisinin kavramsal ufku genişleten kurucu bir düşünsel damar olduğuna işaret eder. Dolayısıyla sermaye-işçi ilişkisi Tanrı-kul ilişkisini çağrıştırmakla kalmayıp, modern seküler dünyada tekrar üretilir. İşçinin emeğinin sermaye uğruna yabancılaşması, insanın Tanrı karşısında kendi özünden uzaklaşmasının seküler formatıdır. Marx'ın felsefi özgünlüğü, bu homolojik anlayışı teşhir etmekle birlikte onu diyalektik bir dönüşüme uğratmasında yatar. Bu anlamda Marx'ın politik teolojisi ne sekülerleşmenin basit bir türevi ne de teolojinin doğrudan devamıdır; onun diyalektik özgünlüğü teolojik kategorileri yadsıyarak, koruyan ve onları tarihsel materyalizmin eleştirel kategorisine tercüme eden bir düşünce olarak belirir.

Marx'ta bu yapısal homoloji teorik bir düzlemde açığa çıkmakla birlikte toplumsal deneyimin kendisinde görünür hale gelir. Allen W. Wood'un da belirttiği gibi yabancılaşma (Entfremdung) kavramı, Marx'ın yaşadığı dönemde "delilik" ya da "cinnet" çağrışımlarıyla anılır.[441] Ancak Marx, yabancılaşmayı bireysel bir pataolojiye indirgemez. Marx için asıl sorun yabancılaşmış bireyleri "deli" olarak nitelendirilmesinden ziyade bireylerin "akla uygun olmayan yaşam koşullarının hem üreticileri hem de kurbanları olmasıdır."[442] Bu anlamda irrasyonel olan, bireyin zihni değil, toplumsal ilişkilerin kendisidir. Dolayısıyla yabancılaşma bireysel bir cinnet halinin ötesinde kolektif irrasyonalite biçiminde ortaya çıkar. İnsan, kendi yarattığı düzenin kurbanı haline gelir ve bu durum, onu toplumsal akıldışılığın içine yerleştirir. Yabancılaşmış bireylerin kendilerinden kopmaları, kendilerine karşıt ya da düşman hale gelmeleri "yapay ayrım"[443] olarak görünür. Bu ayrımın yaşamın boş ya da saçma bir şekilde deneyimlenmesine, bireyin de kendi-öz değerini ayakta tutamamasına yol açar. Ancak Marx'ın yabancılaşmaya ilişkin görüşlerinde temel mesele, seküler bakımdan bir tür anlamsızlık deneyimi değildir. Çünkü birçok insan, anlam ve kendilik-değerini Tanrı sevgisine inanç bağlamında inşa edebilir. Fakat bu inanç, Marx için yabancılaşmadan kurtulmanın bir yolundan ziyade onun farklı bir biçimde tezahür etmesidir. Din, özneyi, teselli eden ama aynı zamanda yabancılaşmayı olanaklı kılan ideolojik bir form olarak belirir. Anlamın dinsel düzeyde inşa edilmesi, yanılsamanın ortadan kalkmasıyla

[441] Allen W. Wood, *Karl Marx*, çev. Dilek Yücel, Barış Aydın, İstanbul, İletişim Yayınları, 2020, s.64.
[442] Allen W. Wood, a.g.e., s.64.
[443] Allen W. Wood, a.g.e., s.64.

çözülecektir; çünkü bu anlam, özel mülkiyetin, zorunlu emeğin ve piyasanın soyut egemenliğinin dönüştürülmediği bir zeminde yükselir.

Marx'ta yabancılaşmanın ana bileşeni olan emek, özgürleştiğinde doğanın üretici güçlerini açığa çıkaran yaratıcı bir kapasite iken yabancılaştığında bireyi, kendi emeğinin ürünü karşısında güçsüz ve akıldışı bir hale getirir. Marx'ta emeğin üretken ve doğurgan boyutu, kapitalist üretim ilişkilerinde tersine döner. Emeğin doğayla kurduğu özgürleştirici bağ, yabancılaşmış emek biçiminde toplumsal koşulların yeniden üretimine dönüşür. İşte bu anlamda Marx, yabancılaşmayı bireysel bir "cinnet" halinin ötesinde toplumsal irrasyonalitenin sonucu olarak kavrar.

Marx açısından doğayı dönüştürmenin ve insan özgürlüğünü somutlaştırmanın imkânı, üreten emektir; bu kavrayış, emeğin doğası, doğurganlık ve verimlilik eksenlerinde birlikte düşünülmelidir. Arendt'in yorumunda Marx'ta emek, bireyin kendi yaşamını yeniden üretmesinin ve varlığını süreklileştirmenin asli tarzıdır; doğurganlık (natalite) ise bireyin kendisine yabancı ve özerk bir yaşamın doğumuyla türün sürekliliğini teminat altına alır. Arendt, Marx'ın bu yerleşimini İbrani ve klasik geleneklerdeki en kadim sezgiyle irtibatlandırır. Emek "hayat vermek" ile "yaşamın idamesi" arasında içsel bir bağ kurar.[444] Bu yüzden Marx'ın emek–verimlilik ilişkilendirmesi, *Eski Ahit*'teki "verimli olun, çoğalın, yeryüzünü doldurun"[445] buyruğuyla aynı mantıksal kategoriye yerleşir; klasik dünyada zorunluluğun alanına kodlanan *labor*un biyolojik yaşama tutunuşunu modern bir toplumsal teoriye tercüme eder. Marx'ın ilerleyen analizlerinde soyut emek ve artı-emek (artı-değerin kaynağı) kategorileri, emeğin bu yaşamsal işlevinin kapitalist üretim tarzında aldığı toplumsal biçimleri görünür kılar. İnsan ile doğa arasındaki metabolizma yoğunlaşır, emek-gücünün zaman içindeki fazlası toplumsal artığı üretir ve değer ilişkileri içinde kurumsallaşır.

Arendt, bu tabloyu modernliğin *animal laborans*'ı merkezîleştirmesinin göstergesi olarak okur. Emek, hem bireysel sürekliliğin hem türsel ebediyetin seküler güvencesine dönüşür; fakat emek-gücünün özgür kullanımının engellendiği düzenlerde bu merkezîleştirme, emeğin kendi ürününe ve etkinliğine yabancılaşmasını sürekli yeniden üretir. Böylece Marx'ta üreten emek–verimlilik bağı, teolojik kökenlere yaslanan kadim

[444] Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. B. Sina Şenel, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s.166.
[445] *Yaratılış 1:28*.

emek–yaşam eşleşmesini, modern kapitalizmin özgül biçimselliği (soyut emek, artı-emek/artı-değer) üzerinden eleştirel bir tarih teorisine dönüştürür.[446]

Marx, kapitalist üretim tarzının insanı üretici etkinliğinden ve emek ediminden yabancılaştırdığını vurgularken, bunun emeğin kendisini bütünüyle dışlama anlamına gelmediğini özellikle belirtir. Ona göre sorun, emeğin özgür ve yaratıcı bir faaliyet olmaktan çıkarak zorunluluk ve yoksunluk koşullarına bağlanmasıdır. Sermaye karşısında ezilen emek, insanı mutsuz kılar ve üretim süreci keyif ve anlamını yitirir. Oysa insan, doğayı özgürce dönüştürdüğü ölçüde çalışmaktan haz duyar ve bu etkinlikten mutluluk üretir. Bu nokta, *Eski Ahit*'teki anlatılardan bütünüyle uzak değildir. Nitekim İbranice *adam* (insan) sözcüğü ile *adamah* (toprak) arasındaki etimolojik bağ, insanın varoluşunun toprağı işlemek, ona sahip çıkmak ve onu muhafaza etmekle ilişkili olduğunu gösterir. Tanrı'nın insanı Aden Bahçesi'ne yerleştirmesi de bu yaratılış amacına işaret eder. Toprağı işlemek, üretmek ve böylelikle yaratılışı sürdürmek. Bu bağlamda çalışmak, kutsal metinde dahi insan için asli bir haz ve mutluluk kaynağıdır. Ancak insanın Aden Bahçesi'nden kovuluşuyla birlikte emek, artık sevinçle icra edilen yaratıcı bir etkinlik olmaktan çıkmış ve ıstırabın kaynağına dönüşmüştür. Katolik yazarların da belirttiği üzere (örneğin Jacques Leclercq), emeğin anlamındaki bu kırılma ilk günahtan sonraki varoluşsal koşula bağlıdır.[447] Dolayısıyla Marx'ın kapitalist yabancılaşma analizinde ortaya koyduğu, emeğin acı verici ve zorunlu bir etkinlik haline gelmesi olgusu, teolojik gelenekte de kökenini insanın düşüş anlatısından alan tarihsel bir sürekliliğe sahiptir.

Kapitalist sistemin ya da emek gücünün sömürülmediği bir sistemde (komünizm) insanın durumu*, Aden Bahçesi*'ndeki gibidir. Teolojik terminolojiye yabancı kalmayan, sermaye ve emek gücü arasındaki kısır döngüyü ele alan Marx, ilk günah ve 'ilk birikim' analojisini şu şekilde satırlara döker:

> İlk günahın teolojide oynadığı rolün aşağı yukarı aynısını, ekonomi politikte ilk birikim oynar. Âdem elmayı ısırdı ve insan soyu günahı yüklendi. Günahın kaynağı, onu geçmişe ait bir öykü olarak anlatarak açıklanır. Evvel zaman içinde, bir taraftan çalışan, akıllı ve her şeyden önce de tutumlu bir seçkinler grubu, diğer tarafta tembel, ellerine geçen her şeyi ve daha fazlasını har vurup harman savuran bir serseriler grubu vardı. Kuşkusuz teolojinin ilk günah efsanesi, bize insanın ekmeğini alnının teriyle kazanmaya nasıl mahkûm edildiğini anlatır; iktisadi ilk günah tarihi ise, buna hiçbir şekilde gereksinim duymayan insanların nasıl

[446] Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu,* s.166.
[447] Arendt, a.g.e., s.167.

> olup da var olabildiklerini açıklar. Olsun. Böylece birinciler zenginlik biriktirdi, ikincilerin elinde sonunda kendilerinden başka satacakları bir şey kalmadı.[448]

Teolojinin terminolojisiyle ilk günah, iktisadi terminolojiyle ilk birikimin nihai sonucu efendi-köle (zengin-yoksul) ilişkisidir. Hegel'in temel argümanları arasında yer alan ve Marx'ı etkileyen efendi-köle ilişkisi, genel yaşam koşulları bağlamından ele alınır. İnsanın dışında ve nesnel bir formatta olan genel yaşam koşullarının nihai sonucu efendi-köle ilişkisi olarak belirir. İnsanın genel yaşam koşullarına yabancılaşma nedeni, özbilincin beşeri çevre ya da tarihin bilinci şeklinde vücuda gelmesidir Yani bireyin kendi kendisine dair bir bilinç kazanması, evrensel bir birey olması tarih ile mümkün hale gelir. Marx'ın bu noktadaki görüşü Hegel kritiğine (evrensel yaşam, onun gelişim aşamaları – doğa, tarih gibi-ve dışsal bir nesne olarak insani özbilince rastlaması) yöneliktir. Marx için insan, yaşamını *cinsil* bir evrenselliğe doğru mütemadiyen tarih içinde üretir. Fakat devamlı olarak üretilen bir yaşam, nihayetinde yabancılaşmaya gebedir. Emek özellikle soyut emek kavramıyla beraber düşündüğümüzde 'kendinin kendini üretmesi' şeklinde formüle edebileceğimiz husus, katı bir nesnel gerçekliğe tabi olur ve nihayetinde ona boyun eğer duruma gelir. Marx, bu durumu toplum ve doğa kavramlarını merkeze alarak şu şekilde izah eder ki onun izahı, Hıristiyanlığı karakterize eden mistik beden kavramının seküler bir formatıdır:

> *Toplumsal* özlük, tüm hareketin genel özlüğüdür; toplumun kendisi *insan* olarak insanı ürettiği gibi, o da insan tarafından *üretilmiştir*. Etkinlik ve yararlanma, *köken* türleri bakımından olduğu kadar içerikleri bakımından da *toplumsaldırlar*; *toplumsal* etkinlik ve *toplumsal* yararlanmadırlar. Doğanın *insanal* özü, ancak toplumsal insan için söz konusudur; çünkü doğa ancak toplumda onun için *insan* ile *bağ* olarak, öteki için onun ve onun için ötekinin varoluşu olarak ve insanal gerçekliğin yaşamsal öğesi olarak vardır; doğa onun için ancak toplumda kendi öz *insanal* varoluşunun *temelidir*. Onun *doğal* varoluşu ancak toplumda onun için kendi *insanal* varoluşudur ve doğa ancak toplumda onun için insan durumuna gelmiştir. Öyleyse toplum, insanın doğa ile özsel birliğinin tamamlanması, doğanın gerçek dirilişi, insanın eksiksiz doğalcılığı ve doğanın eksiksiz insancılığıdır.[449]

Yukarıdaki alıntıda sergilenen toplum tahlili gerçek bir topluma dikkat çeker. Bu toplum, yabancılaşmanın ayrılmaz ögesi olan özel mülkiyetin olumlu bir biçimde kaldırıldığı toplumdur. Marx, yabancılaşmanın tüm formülasyonlarında 'özgürlüğüne kavuşmuş ve doğa ile tam anlamıyla uzlaşmış insanı merkeze alır. Buna göre insan, kendisine ait olan yaşamın etkin ya da faal bir üreticisi olarak Tanrı'nın kraliyetini, toplumun meydana geldiği ilk zamanlarda insana yabancı görünmüş olan insanın evrensel

[448] Marx, *Kapital 1*, s.686.
[449] Marx, *1844 El Yazmaları*, s.173.

doğasının sahiplendiği bir şey olarak resmedilir. Dolayısıyla bu anlamda sunulan toplum analizi, Hıristiyanlığın mistik beden anlayışıyla uyum içindedir. Hegel'in efendi-köle ilişkisinin Marx'taki teolojik kritiği Tanrı-ve insan şeklindedir. Eş deyişle Tanrı, efendidir; insan ise köledir. Tanrı'nın efendi, insanın ise köle olduğu bir durumda, insan, yabancılaşmaya ilişkin olarak varoluşsal bir 'hiçliğe' doğru yol alır. Bu noktanın, Marx'ı dindeki yabancılaşma yorumuna ulaştırır. Marx'ın din kritiği, Hegel kritiğinden bağımsız değildir. Öncelikle Marx, Feuerbach'ın antropolojik tutumun etkisiyle "dini yapanın insan"[450] olduğunu belirtir. Daha sonra Marx 'tin' kavramıyla ilişkili olarak dinin "tinin dıştalandığı toplumsal koşulların tinini oluşturduğunu"[451] dolayısıyla ünlü aforizmaları arasında yer alan dinin, bir tür afyon olduğunu vurgular.

En yalın haliyle, insanın dışında konumlanan, insandan bağımsız öte yandan onunla ilişkili olan 'tin' ya da Tanrı nihai anlamda yabancılaşmaya sebebiyet verir. Bu tip bir yabancılaşma en temelde insanın dünyadan soyutlanmasından kaynaklanır. Örneğin tüm dünyası manastırdan oluşan bir papaz, doğanın değişim ve dönüşümüyle alakadar olmaksızın yani eylemde bulunmaktan kaçınması sebebiyle tüm kurtuluş ve lütfu Tanrı'ya bırakır. Örneğin burjuva toplumundan kurtulmak için insanın hiçbir etkinlikte bulunmadan Tanrı'dan mucize beklemesi bütünüyle akıl dışıdır. Kaldı ki sadece dünyayı temaşa ederek yaşamak, dinlerin savlarıyla da örtüşmez.[452] Böylesi bir anlayış insani kurtuluşun sağlanması noktasında insani eyleme hiçbir alan tanımaması sebebiyle Marx tarafından reddedilir. Marx için Hegel, dinin sunduğu cennet anlayışı yerine spekülatif bir cennet anlayışı sunarak yabancılaşmanın fethine çelme çakmıştır.

Marx'ın materyalizmi indirgemeci bir kategoriye sıkıştırıldığında dahi, onun *praksis* olarak tanımladığı eylem ve düşüncenin diyalektik bütünlüğünü temellendirdiği ve yaşamın yönünü belirleyen bir "cennet" inşa etme girişiminde bulunduğu söylenebilir. Bununla birlikte Marx, dinsel yabancılaşmayı nihai olarak politik ve toplumsal yabancılaşmanın bir türevi olarak değerlendirir. Ona göre özel mülkiyetin egemen olduğu toplum, bireyi yalnızca ekonomik açıdan değil, siyasal ve dinsel düzeyde de kendisine yabancılaştırır. Nitekim Marx, "devletin toplum anlamına geldiği, dünyanın tersine

[450] Marx, *HHFE*, s.191.

[451] Marx, a.g.e., s.191.

[452] Örneğin peygamberler getirmiş oldukları yeniliklerle devrimsel nitelikte olan eylemlerde bulunmuşlardır. Bu eylemler toplumların süregelen geleneklerini alaşağı etmiş, köklü değişimleri beraberinde getirmişlerdir.

çevrilmiş bilinci olan dini ürettiğini"[453] vurgular. Bu çerçevede politik yabancılaşma, modern dünyada bireyin hem köleliğe rıza göstermesinin hem de toplumsal yaşama katılımının ideolojik zemini haline gelir. Burjuva toplumunun sunduğu özgürlük, gerçekte köleliğin tamamlanmış biçimi olarak işler; birey, mülkiyet, sanayi ve din gibi kendi ürünlerine yabancılaştığında, bu unsurlardan bağımsız hale gelmeyi özgürlük olarak algılar. Oysa bu görünürdeki özgürlük, Marx'ın ifadesiyle, insanın insansızlaşmış bir yaşam biçimine mahkûm edilmesinden başka bir şey değildir.[454]

Hegel'in Jena dönemine ait yapıtları, din vasıtasıyla meydana gelen yabancılaşmayı konu edinmesiyle İlk Hegelcilerin gündeminde yer alır. Kant'ın ahlaki dünya görüşüyle bağlantılı olarak "özbilincin, insanın ötesinde/dışında lakin insan tarafından 'koyulmuş' olan bir Tanrı'da yabancılaşmış olduğunun"[455] serimlenmesi İlk Hegelciler için büyük önem taşmaktadır ki Marxist hümanizma bakımından ayrıca kayda değerdir. Bu kritiğin kökeni, Hıristiyanlığın Baba-Tanrı yani mistik bir bedene sahip olan İsa'nın tanrısallaştığı öğretidedir. Hegelci felsefesinin perspektifi bakımından Marxist hümanizmaya dair ne varsa, onun kaynağı Hıristiyanlığın Baba-Tanrı veya mistik beden öğretisindedir. Bununla birlikte Hegel'in İnsanlığı eteğe kemiğe bürünmüş yani canlı bir Tanrı'da birleştiren öğretisi (Hıristiyanlıktan hareket eden öğretisi) Marx'ta idealizmin bir kritiğine veya toplumsal temellere sahip din kritiğine bürünür. Çünkü Hegel'in idealizmi ya da spekülatif felsefi anlayışı, insani eyleme alan bırakmamaktadır.

İnsan, kendi yarattığı gerçekliği kendisinin ötesine yerleştirdiğinde veya ona bağımlı hale getirdiğinde, kendi varlığını bir hiçlik içinde konumlandırır. Böylece insan, kendi tasarımını yaratıcısı gibi algılar; tıpkı put yapan birinin sonra o putu varoluşunun temeli olarak görmesi gibi. İnsan kendi gerçekliğini kendi yarattığı nesneye yansıtır, onu varlık nedeni olarak kabul eder ve giderek ona tapar. Ancak insanın ürünü olan bu nesne, artık onun karşısında bağımsız ve yabancı bir güç olarak belirir. Marx tam da bu noktada din, devlet ve politik yabancılaşma arasındaki ilişkiyi ortaya koyar: dinsel Tanrı tasarımı gibi, devlet de insanın kendi eseri olmasına rağmen insana yabancılaşmış bir güç haline gelir. Sonuçta insan kendi özünü bu yapılarda bulamaz. Marx bu süreci şöyle özetler:

---

[453] Marx, *HHFE,* s.192.

[454] Karl Marx, Fredrich Engels, *Devlet ve Hukuk Üzerine*, çev. Rona Serozan, İstanbul: May Yayınları, 1977, s.135.

[455] Hyppolıte, a.g.e., s.140.

"Dine karşı mücadele, dolaylı olarak, tinsel *aroması* din olan *bu dünyaya* karşı mücadeledir."[456] Yani din, kapitalist üretim ilişkilerinin yarattığı yabancılaşmış düzenin "tinsel aroması" dünyadaki eşitsizliklerin, sömürü ilişkilerinin ve adaletsizliklerin göksel bir dile tercüme edilmiş biçimidir. Bu anlamda dine karşı verilen mücadele, teolojik bir polemikle birlikte bu dünyayı şekillendiren yabancılaştırıcı ve sömürücü koşullara karşı mücadeledir.

Sonuç olarak yabancılaşma kavramı, teoloji ve politikayı ortak bir paydada buluşturan kavramlardandır. Kutsal metinler, putları lanetlerken ya da insana mimarı olduğu putlara karşı uyarılarda bulunurken hakikatini Tanrı olarak belirler. Hakikat aşkın bir Tanrı ise o halde insan ve Tanrı arasında, insanın inşa ettiği bir nesne onu hem kendisine hem Tanrı'ya yabancı kılar. Kuşkusuz bu bağlamda Marx'ın hakikati Tanrı'ya ulaşmak olarak belirmez. Fakat Marx için bir referans noktası düşündüğümüzde kutsalar metinlerin tezleri ya da teolojinin terminolojisinde derin bir gezinti içinde oluruz. Deyim yerindeyse Marx, modern çağa ait sosyal-felsefi-politik-iktisadi bir teori inşa ederken 'kutsalı' düşünmemize ayrıca imkân tanır. Söz gelimi, Marx'ın meta ya da nesne dediği kutsal metinlerde puttur; insanın kendi yaratımı olan bir puta/nesneye tapması teolojik dayanaklarına bağlı olarak yabancılaşma ile sonuçlanır ki en nihayetinde insanın puta tapması aklın iflası, aptallık gibi sözcüklerle ifade edilir. Aynı şekilde Marx için kapitalizmin zorlu şartlarına rağmen varlık gösteren bireyin sonu hem bedenen hem de aklen iflas etmektir; Marx'ın deyimiyle kretenizmdir. Kutsal metinler için insanın kurtuluşu insanın kendi edimlerine bağlıdır; Marx için de insanın kurtuluşu kendi eylemine tabidir.

Marx'ın yabancılaşmaya ilişkin görüşleri, onun din, emek, devlet ve toplumsal yaşam koşullarına dair eleştirilerinde merkezi bir konumda yer alır. Marx'a göre yabancılaşmaya gebe kalan her toplumsal ilişki, aşılması ve dönüştürülmesi gereken bir yapıdır. Bu bağlamda kimi zaman emek kavramı, kimi zaman aşkın Tanrı düşüncesi, kimi zaman da devlet eleştirisi üzerinden yabancılaşmanın farklı boyutlarını açığa çıkarır. Marx'ın geliştirdiği bu eleştirilerin merkezinde, efendi-köle ilişkisi ve onun farklı biçimlerdeki tezahürleri bulunur. İnsan özgürlüğünün gerçekleşmesi bakımından efendiliğe imkân veren her ilişki ortadan kaldırılmalıdır. Zengin-yoksul ya da efendi-köle

[456] Marx, *HHFE,* s.192.

ayrımlarını doğuran ve yabancılaşmanın hem nedeni hem de sonucu olarak işleyen özel mülkiyet, Marx'ın "ilk günah" analojisiyle temellendirdiği yapısal bir sorun olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle özel mülkiyetin eleştirisi, onun düşüncesinde yabancılaşma tartışmalarının ayrılmaz bir parçası haline gelir.

2.2.4. İlk Günahın Hayaleti: Özel Mülkiyet

Modern pratik felsefenin en önemli kavramları arasında yer alan mülkiyetin başlangıç noktası ve hangi gerekçelerle ortaya çıktığı üzerine sayısız bir külliyata rastlayabiliriz. Ancak bizim hareket noktamız, mantıksal muhakemeler ve çıkarımlar eşliğinde, teolojinin temel konuları arasında yer alan Âdem ve Havva meselesidir. Bu mesele İslam[457], Hıristiyanlık ve Yahudilik dinlerinde ufak çaplı farklar ihtiva etse de temel vurgu yaratılmış olduğu kabul edilen ilk insanların, Tanrı tarafından 'cennetten kovulmasıdır.' Daha önce bahsedildiği üzere *Kitabı Mukaddes* için Aden Bahçesi (zevk, cennet bahçesi) yeryüzünün özel bir parçasıdır. Bu *Zevk Bahçesi,* tam anlamıyla huzurun, barışın olduğu, *İyilik ve Kötülük ağacı*[458] dışında herhangi bir kısıtlamanın olmadığı yani özgür bir ortamın Tanrı tarafından sunulmasıyla karakterize olur.

İlk insan olarak kabul edilen Âdem'in yaratılma nedeni *Aden Bahçesi*'nde toprağı (*adamah*) işlemektir. Bu özel *Bahçe*'de mülk edinme, mülkü özelleştirme, herhangi bir mübadele ilişkisi, birikim, emek vb. durumlar söz konusu değildir. Çünkü *Aden Bahçesi* Tanrı tarafından mükemmel bir şekilde inşa edilmiştir. *Kitabı Mukaddes*'e göre *Bahçe*'nin dışında kalan bölümler için *Aden Bahçesi* örnek bir modeldir. Bu teolojik kabulden çıkan sonuç ise yeryüzünün bütünüyle, her parçasıyla 'cennetleştirilmesidir.' Fakat Âdem'in ve Havva'nın kendileri için bir 'imtihan' niteliğinde olan *İyilik ve Kötülük Ağacının* meyvelerinden yemeleri yani 'ilk günahı' işlemeleri bütün sistemi tepetaklak etmiştir. Eş deyişle, huzurun, barışın, güvenliğin ve özgürlüğün hâkim olduğu, toprağın (*adamah*) gönlünce işlendiği *Aden Bahçesinden* Âdem ve Havva'nın kovulması demek artık, alın teri dökerek, emek vererek, çalışıp üreterek maddi gereksinimlerini gidermeleri

[457] İslam'da Adem'in ve Havva'nın bulunduğu 'cennetin' ahiret (öte taraf) olarak kabul edilen 'cennet' ile aynı olup olmadığı hala ulema sınıfının tartışmaları arasında yer alır.

[458] Bilindiği üzere, *Aden Bahçesi*'nde *Yaşam Ağacı* ile birlikte *İyilik ve Kötülük Ağacı* olmak üzere iki tür ağaç bulunur. İyilik ve Kötülük ağacının meyveleri, Âdem ve Havva için Tanrı tarafından yasaklandığı kabul edilir.

anlamına gelir. Yani Âdem ve Havva, *Aden Bahçesinin* dışında kalan işlenmemiş, henüz Tanrı'nın yağmuru yaratmadığı ve bir otun dahi olmadığı, (*Tekvin/Yaratılış* 2:5) yaşamın olabildiğince zor olduğu topraklara sürülmüştür.

Âdem ve Havva barınma, yiyecek, içecek, giyecek vb. gibi maddi gereksinimlerini karşılamak ve yaşamlarını idame ettirebilmek için toprağı işlemek, doğayı değiştirmek, değiştirmek, doğaya yön vermek, yeri geldiğinde mülk edinmek, deyim yerindeyse yarını düşünerek yaşamak durumundaydılar. Onlar, artık, Tanrı tarafından mükemmel bir biçimde tasarlanan, kaygı, ölüm, mutsuzluk, güvensizlik gibi durumların olmadığı *Aden Bahçesi*'nin tüm hoşnutluklarından mahrum haldelerdir. Çünkü Âdem ve Havva, *Tekvin*'in anlatısına göre, *Aden Bahçesini* korumakla mükellef olan Keruv[459] (Şeytan/Marx'ın terminolojisinde burjuva olarak tahayyül edebiliriz) Âdem ve Havva'nın *İyilik ve Kötülük Ağacından* yemelerine neden olarak, onları aldatır. *Kitabı Mukaddes* bakımından Keruv, mevcut görevini ifa etmek yerine, insan olarak yaratılan varlık ile kendisini mukayese ettiğinde insandan üstün olduğunu kabul eder ve insan üzerinde egemenlik kurmayı hedef edinir. Âdem ve Havva yasaklı ağacın meyvesinden yedikten sonra Tanrı'nın sözlerine şu şekilde konu olur:

> ...
> RAB Tanrı Âdem'e "Karının sözünü dinlediğin ve sana Meyvesini yeme dediğim ağaçtan yediğin için Toprak senin yüzünden lanetlendi" dedi, "Yaşam boyu emek vermeden yiyecek bulamayacaksın."[460]

İlk Günahın işlenmesinden sonra emek vermek ve toprağın lanetlenmesi, aynı kategoride olarak anlaşılır. Bu ise teolojik varsayımlarda, politik emarelerin olduğuna işaret eder. Çünkü toprağın lanetlendiğinin vurgulanması yeryüzünde, huzur, barış, güven ortamının olamayacağı anlamına da gelir. Bu nokta, Tanrı'nın, geçmişi unutmaktan münezzeh, gelecekte ne olacağını bilme noktasında 'mutlak ilim sahibi' olmasıyla birlikte düşünülmelidir. Bir takım çıkarımlar yapmak gerekirse; kendi alın teriyle ekmeğini kazanmak durumunda kalan ilk insan sonrası insanlık tarihi; politik, iktisadi, toplumsal, sosyal anlamda ne tür gelişmelere gebe kalmıştır? Süregelen gelişmelerin insan için sonuçları nelerdir? Tüm sonuçlar neticesinde insan ne şekilde konumlandırılır?

---

[459] Keruv: İbrahimi dinlere göre, melekler hiyerarşisinde, Tanrı'ya en yakın melek kategorisinde yer alır. İslamiyet'te Keruv sözcüğüne doğrudan rastlanmasa da bir takım âlimlere göre *Yaşam Ağacının* korunması noktasında 'cennet bahçesinin' kapısında bekleyen Mikail adlı melektir.

[460] *Yaratılış 3:17-19.*

Soruları çoğaltmak mümkün olsa da en temelde vurgulanması gereken nokta, ilk insanın kendi alın teriyle ekmeğini kazanmak zorunda kalmasıdır. Bu durum ise ilk insanların yani Adem'in ve Havva'nın yaşamlarını dizayn ederken yani kendi emekleri ile geçinirken bu emeğin neticesindeki kazanımlarının iktisadi ve politik terminolojiyle emek, mülk, mülkiyet, özel mülkiyet gibi hususları doğurmasıdır. Aden Bahçesi'nin dışladığı tüm şeyler, *Bahçe*'nin sınırları dışında kalan topraklar (yeryüzü) için tam anlamıyla bir felakettir. Tanrı'nın ilk günah kritiği ya da toprağa yönelik laneti kusurlu bir yeryüzünde, kusurlu olayların meydana geleceği anlamına gelir. Bu kritiğin dünyevi izdüşümü "gökyüzünün eleştirisinin yeryüzünün eleştirisine, dinin eleştirisinin hukukun eleştirisine, tanrıbilimin eleştirisinin siyasetin eleştirisine dönüştürülmesidir."[461] Yeryüzünün kritiğindeki en temel noktalardan biri, ilk günahın lanetlenmesi gibi 'ilk birikimin' ve özel mülkiyetin lanetlenmesi nihai anlamda ise ortadan kaldırılmasıdır. Çünkü Marx'ın sistemi bakımından ve aynı zamanda *Eski Ahit*'in lanetlediği zenginliğin temelinde yer alan olgu, özel mülkiyettir ki "ekonomik politik özü itibariyle zenginleşmenin bilimi" olarak ifade edilir.[462] Eş deyişle mottomuz şu şekildedir: Mülkiyet varsa ekonomi politik de vardır. Özel mülkiyet, çoğunlukla mülkiyetin kökeninin ne olduğu üzerine yürütülen münakaşaların toplum sözleşmesi, doğal hukukun kaynağı üzerine yürütülen tartışmaların birlikte ele alındığı klasik politika felsefesine aittir.

Marx'ın perspektifinden özel mülkiyet, yabancılaşmış emeğin özünü oluşturan bir rejim formudur. Bu rejim anlayışı Auguste Cornu'nun (1888-1981) izahıyla "insanın kendini gerçekte yaratmasına yol açan özgür, bilinçli, evrensel etkinliği olanaksız hale getirir."[463] Çünkü özel mülkiyet temelli inşa edilen iktisadi bir sistemde, emeğin ürünü insana ait olan kreatif güçlerin üretilen şeyler dünyasına egemen olacağı yerde, ürünün köleleri durumuna gelirler. Bu, emeğin ürünüyle birlikte insanın yani üreticinin de metalaşması ve nesnel bir hale gelmesi demektir. Emeğin yabancılaşması ve kapitalist sistemin en temel ögeleri arasında yer alan özel mülkiyete tabi bir sistemde, özgür bir etkinlikte bulunmayan dolayısıyla kendi emeğine, emek ürününe ve çalışma edimine yabancılaşan insanların oluşturduğu bir toplumda, insan-insan ilişkisi, eş deyişle

[461] Marx, *HHFE*, s.193.
[462] G. Bensoussan ve G. Labica (Haz.). *Marxizm Sözlüğü,* çev. Volkan Yalçıntoklu, İstanbul, Yordam Kitap, 2023, s.718.
[463] Marx, *1844 El Yazmaları*, Auguste Cornu, Ek Bölüm, s.252.

toplumsal işlevler de kaybedilir. Bu durumda, insanlar arası ilişkiler, Marx'ın ifadesiyle, insanal ilişkiler kurma özelliğini kaybetmesi nedeniyle 'şeyleşir.'

1844 El Yazmaları'nda modern iktisadi teorilerin, yükselen ve gelişen sanayiye ideolojik çanak tuttuğunu vurgulayan Marx'a göre zamanla tarımın sanayiden ayrılması, temel üretim kaynağının sanayi olmasına yol açar. Modern iktisadi teoriler, tarımsal arenadan ayrılan üretimin sinai bir dönüşüme uğraması neticesinde, emeğin zenginliğin tek kaynağı haline geldiği şeklinde bir tez geliştirirler. Bu bağlamda Marx, iki farklı kutbu temsil eden merkantilistler ve fizyokratların görüşlerine dikkat çeker. Merkantilistler için zenginlik birikimi, iyi bir tecim dengesinin inşa edilmesiyle pekâlâ gerçekleştirilebilir.[464] Fizyokrasi ise zenginliğin tek kaynağının tarım yani toprak olduğunu belirterek, merkantilizmden ayrılır. Fizyokratlara göre "toprak kendi öz niteliğine sahip tikel bir sermaye biçimidir."[465] Buna rağmen toprak-nesne ilişkisi doğada genel bir nitelik kazanmakla birlikte tarım ancak ve ancak insan emeğiyle beraber zenginlik oluşturabileceği için zenginliğin temel unsuru, emek olarak belirir ve nihai anlamda zenginlik, öznellik ile karakterize olur.

Fizyokratlar açısından toprak, emeğin maddesi olmakla birlikte insanın kreatif güçlerinin tikel bir formülasyonundan başka bir anlam ihtiva etmez. Marx'ın aktardığı şekliyle fizyokrasi, bir taraftan feodal mülkiyetin iktisadi olarak dağılması anlamı taşır; öte taraftan ise feodal mülkiyet iktisadi dönüşüme yeniden hayat verir.[466] Marx'a göre zenginliğin özsel niteliğini emek olarak saptayan ve onu toprağa indirgeyen fizyokrasi için emek "toprak mülkiyetinin *öznel özünü*" ifade eder; dolayısıyla *yabancılaşmış insan* durumuna getirilen tek şey toprak mülkiyetinin kendisidir. Fizyokrasi, sanayiyi toprak mülkiyetinin özü olarak açıklamakla toprak mülkiyetinin feodal içerimini kaldırır; öte taraftan tarımın tek sanayi biçimi olduğunu savunmakla feodaliteyi onaylar. Zenginliği toprağa indirgeyen ve onun öznel unsuru olarak emeği belirleyen fizyokratlara karşı en önemli savlar, iktisadi liberalizmin temsilcileri arasında yer alan Adam Smith (1723-1790) tarafından geliştirilir. Smith için zenginlik, belirli bir doğal unsura tabi olan emeğin tikel formundan ziyade bizzat emeğin kendisine bağlıdır. Smith'ten sonra David Ricardo (1772-1823) sanayi ve tarım birlikteliğini vurgulayarak fizyokratların "toprak rantında

[464] Merkantilistler için bu noktadaki ana unsur, altın, gümüş gibi değerli madenlerdir.
[465] Marx, *1844 El Yazmaları*, s.253.
[466] Marx, a.g.e., s.166.

kendi başına düşünülmüş emekten bağımsız, tikel bir zenginlik kaynağı gören kuramına öldürücü darbeyi vurur."[467] Ricardo'nun vurgusu, özel mülkiyet ve emeğin gelişmiş biçimlerini, sanayi ve sanayiden kaynaklanan sermayeye bağlı olması üzerinedir.

Marx'ın sözleriyle "*emeği* ilke olarak kabul eden"[468] yani özel mülkiyet ve zenginliğin özünün insanın kendisine tabi kılan Adam Smith "özel mülkiyet ve zenginlikte insana dışsal gerçeklikler gören fetişizmin yanılsamalarını yerle bir eder."[469] Bu sebeple Marx'ın hak verdiği şekilde, Engels için Smith "ekonomi politiğin *Luther*'idir." Nasıl ki Martin Luther (1483-1546) Katolik paganizmi reddedip, gerçek dünyanın özünü *din* ve *iman* olarak saptaması, dışsal din duygusunun yerine imanı (insanın *içsel* özü) ikame etmesi gibi Smith de insanın *dışında nesnel* bir biçimde konumlanan zenginliğin yerine, bizzat insanın kendisine indirgenen emeği ön plana çıkararak, zenginliğin öznel formatını geçirir.[470] Bu kritikler ekonomi politik özelinde gelişir. Çünkü iktisadi bakımdan kavradığımız yabancılaşma, toplumsal ilişkilerin *şeyleştiği* kapitalist sistemde söz konusudur. Deyim yerindeyse kapitalizmin varlık nedeni olan özel mülkiyet olgusu ürünün üreticiden yani üreticinin emeğinin dışında konumlanmasına ve onun *nesnel* ilişkiler formatında algılanmasına neden olduğu için kapitalist sistem ve onun ardılı olan özel mülkiyet insandışı bir form ile karakterize olur.

Ekonomi politiğin 'gerçek yüzü' özel mülkiyete dair yaptığı savunuda ortaya çıkar. Çünkü özel mülkiyet sisteminde, zenginlik üretimi noktasında emek, her şey iken, emek veren yani üretici bir hiç olarak konumlanır. Bu sebeple Marx iktisadi yabancılaşmayı şu şekilde betimler:

> Yabancılaşma, *benim* geçim araçlarımın bir *başkasına* ilişkin (ait) olmasında, *benim* isteğim olan şeyin bir *başkasının* erişilmez mülkiyetinde olmasında olduğu kadar, her şeyin kendi kendinden *başka* olmasında, etkinliğinin *başka şey* olmasında, son olarak –ve bu kapitalizm içinde doğrudur- egemenlik sürenin eninde sonunda *insanlık dışı erklik* olmasında da görünür.[471]

Ekonomi politik, zenginliğin tek yaratıcı unsuru olan emeği onamakla insanın yadsınması anlamını taşır. Bununla birlikte ekonomi politik, insanın 'özgür' bir biçimde, kendi etkinlik yasalarına göre değiştirip dönüştürmesini vurgulamak yerine, insanı

[467] Marx, a.g.e.,, s.254.
[468] Marx, a.g.e., s.163.
[469] Marx, a.g.e., s.254.
[470] Marx, a.g.e., s.164.
[471] Marx, a.g.e., s.195.

insanlıktan uzaklaştıran bir düzenin yani özel mülkiyetin yasalarını açıklar. İnsanın insanlıktan (insanal) uzaklaştığı bir sistemde ise tam anlamıyla yabancılaşmış emek söz konusudur. Ekonomi politik, özel mülkiyeti ve onun yasalarını pekiştirmekle emeğin yabancılaşmış hale gelmesinin en önemli nedenidir. Marx'a göre ekonomi politiğin özel mülkiyet sistemine bağlı olarak meydana gelen insanlık dışı sonuçları onanması, bir tür *kinizme* kapı aralar. Ekonomi politik, kapitalist rejim ve onun ardılı olan özel mülkiyet sistemini meydana getiren nedenleri kavrayamamakla birlikte emek-sermaye-toprak arasındaki ayrılığı izah etme noktasında da yeterli değildir.

Ekonomi politik, üretimin özgür bir şekilde ifa edilmesini, rekabet ve toprak mülkiyetinin bölüşümünü, loncasal ya da cemaate dayalı üretim anlayışının, tekel rejimin ve feodal mülkiyetin gelişim arz etmesinin 'rastlantısal' olguları olarak değerlendirir. Bununla beraber ekonomi politik rekabet, tekel rejimi, loncasal üretim ve feodal mülkiyet arasındaki bağları görmeksizin her kuramı birbirinin karşısında konumlandırır. Söz gelimi, özgür üretimin karşısında loncasal üretim, rekabete dayalı anlayışın karşısında tekel rejimi yer alır. Ekonomi politiğin bu anlayışı Marx'a göre bir tekçilik zihniyeti doğurur. Marx için ekonomi politik "*tek* siyaset, *tek* evrensellik, *tek* engel ve *tek* bağ olarak koymak üzere ve her bağı alaşağı eden *kozmopolit*, evrensel bir erke gelişiyorsa tüm *kinizmi* içinde görünmesi gerekir."[472] Yinelemek gerekirse, ekonomi politiğin onayladığı kapitalist sistem ve ona eşlik eden özel mülkiyet sistemi yabancılaşmış emeğin oluşumuna sebebiyet verir. İnsanın ya da üreticinin ürününe, kendi etkinliğine, kendi özüne, emeğine ve insanal topluluktan kopması şeklinde tarif edebileceğimiz yabancılaşmış emek, toplumsal ilişkilerin *şeyleşmesi* ile doğrudan bağlantılıdır. Çünkü özel mülkiyetin dokunulmazlığını vurgulayan ekonomi politik, yabancılaşmış emeğe neden olan özel mülkiyete tabi üretim biçimini, bir taraftan şeylerin doğasına öte taraftan insanal doğaya uygun zorunlu bir üretim biçimi olarak görür. Bu noktada ön plana çıkan iki temel terim söz konusudur. Birincisi ürünlerin kullanım değeri, ikincisi ise ürünlerin değişim/mübadele değeridir.

En yalın haliyle, ürünlerin kullanım değerinden kasıt, kişinin bizzat kendi emek gücüne dayanarak gereksinimlerini karşılamasıdır. Metanın bizim için sağladığı fayda kullanım değerini karakterize eder. Eş deyişle kullanım değeri, nesnenin/metanın insani

[472] Marx, a.g.e., s.165.

bir gereksinimi giderdiği tüketim anında ortaya çıkar. Mübadele/değişim değeri ise kullanım değerlerinin nicel bir sisteme bağlı olarak, bir pazar piyasasında değiş tokuşa tabi bir biçimde işlemesidir. Mübadele değeri, zaman ve mekâna göre mütemadiyen değişiklik göstermekle birlikte kullanım değeri karşısında bir tür soyutlama olarak konumlanır. İşte ekonomi politiğin temel hedefi, ürünleri değişim/mübadele ya da *emtia*'ya tabi tutmaktır. Bunun nihai sonucu ise toplumsal ilişkilerin *şeyleşmesi*, tecimsel bir yöne doğru evrilmesidir. Toplumsal ilişkilerim şeyleşmesi insanın kapitalist toplumdaki etkinliğiyle aynı kategoridedir. Tam da bu sebeple Marx, insanın hakiki doğasına tekabül eden yani uygun düşen etkinlik ile insanın kapitalist toplumdaki 'sahte' etkinliği yani kendi doğasından uzaklaşmış, kopmuş etkinliği arasında bir ayrım yapar. Bu kıyas, *Aden Bahçesi* (Cennet) ve İlk günah ikilisini yeniden düşünmemizi mümkün kılar.

Aden Bahçesi'nin yeryüzüne ait fakat 'özel' bir bahçe olması yani yeryüzünün tüm kusurlu hallerinden münezzeh, tam donanımlı, ilk insanların, *özgür* bir şekilde toprağı işlediği, herhangi bir ekonomik yaptırıma maruz kalmadığı, kendi etkinliğine *yabancılaşmadığı,* zengin-fakir, efendi-köle gibi sınıfsal ayrımların söz konusu olmadığı bir *mekân* olarak tasvir edilir. Bu tam anlamıyla Marx'ın anladığı şekliyle komünizme[473] denk düşer. *Aden* öyle bir yerdir ki herhangi bir ekonomik sistemin mevcut olmadığı, özel mülkiyetin de varlık gösteremediği mükemmel bir *bahçe*dir. Tam da bu sebeplerden ötürü, ilk günahın işlenmesiyle özel mülkiyet aynı kategoride konumlanır. İlk günahın işlenmesiyle birlikte insan etkinliklerini özgür bir şekilde ifa etmekten mahrumdur. Çünkü artık insan belirli mecburiyetlere tabiidir ki bu mecburiyetleri ancak kendi emeği, alın teriyle karşılamak zorundadır; ilk insanlar, tanrı tarafından kendilerine sağlanan tüm refahtan yoksundur, kaygı ve güvensizliğin hâkim olduğu bir dönem söz konusudur. Dolayısıyla Marx'ın insanın özgür bir şekilde etkinlikte bulunduğu, kendi etkinliğine ve diğer insanlara *yabancılaşmadığı* şeklindeki yorumunu tabloya şöyle aktarabiliriz:

Aden Bahçesi (cennet)	*Aden Bahçesi*'nin Dışında Kalan Topraklar
* insanın gerçek doğasına uygun düşen,	*insanın gerçek doğasına uygun düşmeyen,
* insanın gerçek doğasının açığa çıktığı,	*insanın gerçek doğasının açığa çıkmadığı
* insani etkinliğin *özgür* bir şekilde ve 'hakiki' anlamda vuku bulduğu yer.	*insani etkinliğin kendisine *yabancı* kaldığı, *insanın köleci bir anlayışa tabi olduğu yer.

[473] Cennet ve Komünizm arasındaki analoji başka bir başlığın konusu olarak ayrıca ele alınacaktır.

Marx'ın perspektifine göre gerçek insanal toplum (bizim vurguladığımız şekliyle *Aden Bahçesi*) insanın kendi eseri veya üreticinin ürünüyle kendisini onayladığı yani ürününe *yabancı* kalmadığı bir toplumda tüm insanlar karşılıklı olarak ortaya koyduğu ürün/eser ile zenginleşir. Böyle bir toplumda, emek ve emeğin ürünü, onu meydana getiren üreticinin kendisini hakiki bir biçimde 'gerçekleştirmesidir' ki gerçek insanal toplumun ve toplumsal ilişkilerin temeli, üreticinin yani emek verenin kendisini yabancılaşmaya maruz kalmaksızın doğrulamasıdır. Oysa kapitalist rejim ve onun ardılı olan özel mülkiyet sisteminde (bizim İİlk Günah sonrası olarak vurguladığımız) toplumsal ilişkilerin *şeyleşmesi* bu şeyleşmenin nihai neticesi ise emek kavramına tabi olan ürün ve bu ürünlerin mübadelesinin tüm *insanal* niteliklerini kaybetmesi yani *yabancılaşma*sıdır. Bu noktadaki temel etken mübadele/değişimdir.

Doğal ekonominin[474] aksine değişim, üreticinin kişisel giderlerinin karşılanması noktasında başka bir üreticiye müracaat etmesiyle karakterize olur. Değişimdeki temel hedef, aşırı üretimdir. Yani değişim ile birlikte artık, üreticinin kişisel ihtiyaçlarının doğrudan karşılanması bir kenara bırakılarak, değişimin vuku bulacağı 'fazla ürünler' üretmek temel hedeftir. Ekonomik yapının değişime göre işlediği bir sistemde toplumsal ilişkiler, kişilerin/üreticilerin kendine ait mülkiyetlerinin bir bölümünü başka bir üreticiye bırakmasıyla şekillenir. Değişim temelli iktisadi anlayışın nihai sonucu ise mülkiyetin yabancılaşmasıdır; daha doğru bir ifadeyle özel mülkiyetin, yabancılaşmış mülkiyet haline gelmesidir. Eş deyişle, üreticinin emeğinin sonucu olan ürün, kendisini üretenden bağımsız ve kopuk olmakla birlikte, ürünü edinen kişiden de kopuktur. Yinelemek gerekirse üretim, değişim amaçlı yapılmalıdır. Dolayısıyla özel mülkiyet, kendine ait öz değeri yitirir ve onun değeri sadece ona eş değer kabul edilen bir şeye göre belirlenir.

Tıpkı özel mülkiyet gibi yeni ekonomik düzene (kapitalizm) bağlı olarak kavrayacağımız değişim olgusu, Marx'ın vurguladığı şekliyle insanal bir biçim olarak karşımıza çıkmaz. Çünkü "yeni ekonomik düzen" emek ve emeğin ürünü arasına mesafe koymak ve onları birbirine yabancılaştırmakla karakterize olur. Yeni ekonomik düzende temel faktör, piyasa düzenidir. Piyasa düzeninde üretim, prekapitalist toplumların tersine, salt bir biçimde bir nesnenin satılması amacıyla yapılır. Prekapitalist toplumlarda bir

[474] Doğal ekonomide, sadece kişisel ihtiyaçların giderilmesi için üretim yapılır. Yani, üretimde aşırı bir üretim, ihtiyaçların giderilmesi noktasında başka bir üreticiye müracaat etmek söz konusu değildir.

nesnenin 'faydalı' olması gözetilerek yapılan üretim anlayışı bir kenara bırakılır.[475] Satılmak amacıyla üretilen ürün için temel anlamda bir takım etkenler söz konusudur. Bu etkenlerin önde gelenleri üretim aracı, hammadde, emek gücü ve artı değerin üretimidir. *Grundrisse'*den hareketle sade ve derli toplu olarak şu izahlarda bulunabiliriz: Genel anlamıyla üretim aracı, ham maddenin daha faydalı bir nesne haline getirilmesini sağlar. Bir nesnenin üretim araçları vasıtasıyla olabildiğince faydalı olmasını sağlamak, üretim araçlarını mütemadiyen geliştirmek demektir. Söz gelimi, kazma ve kürek ile yapılan üretimden donanımlı, teknik anlamda gelişmiş, üretim süresi daha kısa, hızlı ve verimli üretimin sağlandığı araçlara geçiş, üretim araçlarının gelişimini gösterir.

Mütemadiyen üretim araçlarının gelişimini hedeflemek, emeğin üretkenliğiyle doğru orantılıdır: Üretim araçları ne kadar gelişirse, emeğin üretkenliği, emek ürünün nitel ve nicel değeri o derece artar. Yeni ekonomi düzeniyle birlikte gittikçe ilerleme kaydeden bilim ve teknolojideki gelişmeler ve iş bölümündeki uzmanlaşma, üretim araçlarının gelişme göstermesinde önemli bir yerdedir. İş bölümündeki uzmanlaşmaya ek olarak, fabrikaların ya da sanayinin ortaya çıkışı "idari ve teknik koordinasyonun tek bir çatı altında toplanmasını"[476] sağlar. Bu şekilde işleyen bir ekonomik düzenin temel sorunu üretilen ürünlerle birlikte üretim araçlarının da meta haline gelmesidir. Çünkü üretim aracı da tıpkı üretilen ürün gibi bir emeğin sonucudur ve belirli bir *değere* sahiptir. Piyasa düzeninde, üretim aracına sahip olan kişi/kişiler üretimi yapar; dolayısıyla onlar, üretilen ürünün de sahibidir. Eş deyişle ürünün özel mülkiyetine sahip olmak, üretim araçlarının da özel mülkiyetine sahip olmak demektir. Fakat bu ekonomik düzende, üretim aracı edinmekten yoksun ya da üretim aracına sahip olmayanların durumu ne olacaktır? Özel mülkiyete tabi olan ekonomik bir düzende, üretim aracına sahip olmamak ya da üretim aracı edinecek paradan yoksun olmak, oldukça doğaldır.

Piyasaya dayalı ekonomik bir kültürün olmadığı dönemlerde, birey-cemaat ilişkisi söz konusudur. *Grundrisse'nin* "Asya Tipi Mülkiyet, Antik Mülkiyet, Alman Tipi Mülkiyet" bölümünde birey-cemaat ilişkisini ele alan Marx'a göre birey, cemaatin dışında yani cemaatten ayrı bir varlık olarak ele alınmak yerine, cemaat ile doğrudan birlik içindedir.[477] Bu ise mülkiyetin *ortak* birliğine işaret eder. Mülkiyetin *ortak* birliği -

[475] Marx, *Grundrisse*, s. 32.
[476] Marx, a.g.e, s.44.
[477] Marx, a.g.e, s.451.

birey, cemaate dâhil olduğu sürece- bireyin mülkiyet hakkına sahip olması anlamına gelir. Birey-cemaat arasındaki müşterek bağın ifadesi, cemaat mensuplarının hem mülk sahibi hem de çalışan olmasıdır. (örneğin köylülerin sahibi olduğu topraklarda çalışması). Marx'ın aktardığı şekliyle toprak mülkiyeti, kadim dönemlerde (Roma, Yunanistan, Yahudiler) *maddi* olmayan alanların düzenlenmesi ve başarılı olmasında önemli rol oynamıştır. Eş deyişle toprak mülkiyeti "başta Musa olmak üzere, kadim dönemin tüm yasa koyucuları erdem, adalet ve ahlaka dayalı düzenlemelerde"[478] başarılı olmanın yegâne yolu olmuştur. *Komüne* dayalı olan bu anlayış maddi ve manevi alana çeki düzen vermekte, birey-cemaat ilişkisinde, özel mülkiyetin tek elde toplanmasını dışlamaktadır. Çünkü birey-cemaat ilişkisinde hedef, servet biriktirmek değildir; belirli bir toprak parçasının sahip olma sıfatıyla cemaatin bir mensubu olan birey, kendi kendine yeten, kendi varlığını sürdüren/üreten yani *self-sustaining* olandır.[479] Bu ise birey-cemaat münasebetinde iş birliğinin servet üretmekten ziyade *komünal* menfaate dayalı olduğuna işaret eder. Burada *komünal* menfaatin hayali ya da gerçek olması önemli değildir. Komünal bir menfaatin olduğu durumda ne üyeler ne de üyelerin toplamı olan cemaat, mülklerinde olan şeyleri rast gele satamaz. Söz gelimi küçük köylü, çalışmış olduğu toprağını ya da loncaya tabi olan esnaf, zanaat araç ve gereçlerini, sadece kendi iradesiyle satışa sunamaz.

Piyasa düzeniyle birlikte, *komünal* çıkar dışlanır. Çünkü piyasa düzeni, zenginleşme ile karakterize olur. Bu zenginleşme, üretim araçlarının özel mülkiyetine, hammadde ve sermayeye sahip olan kişilere mahsustur. Temel amacı üretim yapmak, ürettiğini diğer üreticilerin ürünleriyle mübadele etmek ve geçimini sağlamak olan işçi ise ne hammadde ve üretim araçlarına ne de sermayeye sahiptir. Böyle bir durumda, mantıksal olarak, işçinin yapması gereken ilk şey, hammadde, üretim aracı ve sermayeye sahip olan ile belirli bir anlaşmaya tabi olarak iş birliği yapmaktır. Bu iş birliği başlangıçta, oldukça masumane görünür. Çünkü işçinin hedefi, mal sahibinin üretim araçlarını kullanarak yani onlara emeğini katarak, üretilen ya da ortaya çıkan değerin bir bölümünü ortağına devretmek ve kendisi de üretim araçlarına sahip olana dek birikim elde etmektir. İşçi, üretim aracı alacak kadar birikime sahip olunca artık, ortaklığa gerek kalmayacaktır.

[478] Marx, a.g.e,, s.450.
[479] Marx, a.g.e, s.451.

Üründen pay alış oranının herkesin katkısı oranında olduğu bir sistem, başlangıçta iyi bir ortaklığa işaret etse de mal sahibi açısından temel bir sorun ortaya çıkar. İşçi ürettiği oranda değeri alır; yani üretim aracı, hammadde gibi sermayelere sahip olmayan işçi için artı bir durum söz konusuyken mal sahibi bu ortaklığın sonunda, başlangıçtaki değerle aynı değeri elde eder. Deyim yerindeyse mal sahibi ne kar ne zarar sloganıyla karakterize olur. Bu durumda mal sahibinin hedefi *artı değer* üretmektir.[480] Tahmin edileceği üzere Marx için artı değerin kaynağı emek kavramına ilişkindir. Emeğin varlığından söz edebilmemiz için somut koşullar gereklidir. Üretim aracı ve hammaddenin *de facto* tarzdaki mevcudiyeti, somut koşulları imler. Emek hammaddenin belirli bir üretim aracıyla işlendiği durumda ortaya çıkar. Aksi durumda emek, bir hiçtir. Artı değerin oluşumunda işçinin emeği, işçinin dışında konumlanır. Yani işçinin emeği, artı değerin meydana gelmesinde temel etken olurken; aynı emek işçinin üretim araçları ya da hammadde özelinde mülkiyet hakkına sahip olmasına ket vurur. Üretim bir süreç olarak kabul edildiğinde, işçinin emeği bu süreç boyunca, hammadde ve üretim araçlarından kopuk bir şekilde, üretim araçları vasıtasıyla hammaddenin işlenmesine bir miktar katkıda bulunmaktan başka bir anlam ifade etmez.

İşçi geçimini sağlamak adına, para kazanmaya mecburdur. İşçinin mal sahibiyle yapacağı anlaşma artık, bir ortaklık (işçinin üretim araçları elde edecek kadar birikim yapması anlamında) zemininden ziyade yeni ortaklık, işçinin emek gücünü satması üzerine kurulur ki işçinin emek gücünü satmaktan başka çaresi de yoktur. Tekrar edecek olursak, hem bedenen hem de zihinsel bakımdan emek gücünü satmak zorunda kalan işçinin "kendisinden başka satacak bir şeyi kalmamıştır." Üretim sürecinin nihai sonucu ise işçinin emek sürecine yabancılaşmasıdır. David Harvey'in (1935-) kayda değer izahıyla "meta üretmek amacıyla sermaye tarafından istihdam edilen işçi, ne ürettiği meta üzerinde ne de metada cisimleşen değer üzerinde söz hakkına sahip olmaması"[481] sebebiyle işçinin emek gücü, üretmiş olduğu ürüne yabancı kalır. Bununla birlikte meta üretiminde, bedensel ve zihinsel yeteneklere sahip olan, üretim araçlarının nasıl kullanılacağını bilen işçi, makinelerin gelişimine ek olarak fabrika sisteminin de ortaya çıkmasıyla beraber, makinenin bir uzantısı şeklinde konumlanır. Dolayısıyla işçi emek

[480] On sekizinci yüzyılın önemli simaları arasında yer alan A. Smith ve D. Ricardo, artı değerin kaynağının ne olduğu sorusunu gündemlerine almış; fakat çözüm noktasında pek de başarılı olamamışlardır. Çözüm için emek kavramını inşa ettiği sistemin temeline koyan Marx'ı beklemek gerekmiştir.

[481] David Harvey, *Anti-Kapitalist Günlükler*, çev. Utku Özmakas, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2022, s.182.

süreci, bu sürecin sonunda ortaya çıkan ürün (emeğin ürünü) ve üründe olan değere bütünüyle yabancılaşır.[482]

İşçinin emek gücünü, zorunluluktan ötürü, kapitaliste devretmesi efendi-köle ilişkinin tezahürüdür. Kapitalist/mal sahibi üretim araçlarının, hammaddenin, sermayenin ve emek gücünün sahibidir. Kapitalistin özel mülkiyetinde olan bu mal varlığı (işçinin emek gücü de nihai anlamda metadır) onu 'efendi' olarak konumlandırırken, sadece yaşamını idame ettirecek şekilde kazanan işçi 'köledir.' Çünkü artı değer, kapitalistin hesabına akar. Bu ise kapitalisti zenginleştirirken işçiyi yoksul hale getirir. Dolayısıyla zengin-yoksul ikilisi efendi-köle ikilisi olarak belirir. Cornu'ya göre işçinin köleleşmesinin nedeni, üretimin ereğinin salt mübadele ilişkisine dayalı olması, bu durumun ise işçicin kendi ürettiğinden yani emek ürününden yoksun kalarak salt kar amaçlı kullanılmasıdır. Bu, ayrıca, özel çıkar ekseninde inşa edilen toplumsal ilişkilerin *şeyleştiğini* gösterir.[483] *Şeyleşme* sürecini tetikleyen nedenler, *Kutsal Aile*'de, özel mülkiyetin muhtelif biçimleri olan ve kapitalist sistemi doğrulayan ücret, tecim, değer, para gibi iktisadi kategoriler olarak belirlenir. Marx, bu iktisadi kategorilerin özel mülkiyetin muhtelif formları olduğunu ifade eder ki onun Proudhon'a yönelik temel kritiği de Proudhon'un bu iktisadi kategorileri, özel mülkiyetin görünümleri şeklinde değerlendirmemesidir.[484] Kaldı ki Marx, ücret, tecim, sermaye, para, değer, rekabet vb. iktisadi terimleri tartışmasaydı, yabancılaşmış emek ve onun muadili olan özel mülkiyet kavramlarını tartışamayacaktı.

Marx, yeni ekonomik düzene (kapitalist sistem) dair çözümleme yaparken aslında bir insan anlayışı da geliştirir. Bu insan, en temelde kendi doğasına, çalışma etkinliğine, ürettiği ürüne yabancılaşmamış insandır. Fakat yeni ekonomik düzenin ücret, sermaye karı ve toprak rantına dayalı sistemi, yabancılaşmayı kaçınılmaz kılar. Çünkü bu sistem, işçiyi *ücretli emeğe* tabi kılarak onu özel mülkiyetten dıştalar. Eş deyişle gerek mal sahibi/kapitalist gerekse toprak sahibi, deyim yerindeyse pastanın en büyük dilimini alır ki işçiye kalan ise cüzi bir ücrettir. Bu sebeple özel mülkiyet "emek ve sermayenin taban

---

[482] Harvey, a.g.e., s.183.

[483] Marx, *El Yazmaları*, August Cornu, Ek Bölüm, s.261.

[484] Karl Marx, Fredrich Engels, *Kutsal Aile*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, s.56/ Proudhon ünlü "mülkiyet hırsızlıktır" şiarına karşılık, Marx'ın mülkiyet anlayışı, ilgili dönemin toplumsal üretim ilişkileri çerçevesinde gelişir. Bu sebeple Marx ücret, ticaret, değer, fiyat, para gibi iktisadi kategorileri, özel mülkiyetin muhtelif formları olarak değerlendirir. Marx bu yoldan devam etmek zorundaydı; çünkü o, özel mülkiyete dayalı sistemi, emek ve yabancılaşmış emek kavramını merkeze alarak inşa etmiştir.

tabana zıt olduğu"[485] bir durumun dışavurumunu ifade eder ve ücret, kar, rant arasındaki karşıt konumlanma sebebiyle de işçi talihsiz bir hale düşer. İşçi öyle bir duruma düşer ki ücret yetersizliği karşısında, onun hayatı sefalet içindedir. İşçi, zenginliğin ana kaynağı olan emeği ile ters bir orantı içindedir; yani işveren zenginleşirken, emek veren yoksullaşmaktadır. Kuşkusuz işçi, yoksulluktan hoşnut değildir. Fakat işçi ve işveren/mal sahibi/kapitalist arasındaki çatışma, umumiyetle, mal sahibinin utkusuyla sonuçlanır. Cornu'nun da tespit ettiği gibi kapitalist, sermayeden elde ettiği kar dışında, muhtelif gelir kaynaklarına (binalar, rantlar) sahiptir. Bu sebeple kapitalist uzun bir süre işçi olmaksızın yaşamını devam ettirme şansına sahipken, ücretli emeğe tabi olan işçi ise geçimin sağladığı işini, yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalır.[486] Yani kapitalist-işçi çatışması, genellikle, kapitalistin utkusu ile sonuçlanır.

Üretim araçlarının gelişimiyle birlikte makinelerin uzantısı olan yani meta ile aynı var oluş koşullarına sahip olan, emek gücü metaya dönüşen işçi, ürettiği ölçüde değerini kaybeder. Marx'a göre emek, işçinin *yaşam faaliyeti* ile karakterize olur. O, gerekli *geçim araçların* temin etmek amacıyla, kendisi için varolabilme aracı olan yaşam faaliyetini bir başkasına satar.[487] Marx için mal sahibinin satın aldığı emek gücü, sermayenin hızlı büyümesine ne denli katkı verirse işçinin payına düşen 'kırıntılar' da o denli çok olacaktır. Yani işçi ve mal sahibi arasında karşılıklı bir çıkar söz konusudur.[488] Sermayenin hızlı bir şekilde artış göstermesi, istihdamı yani işçilerin sayısının da artmasına ayrıca katkı verecektir. Marx'a göre bu durum, sermayeye bağımlı köleler yığınının artış göstermesi demektir.[489] Her ne kadar ilkesel düzeyde emek ürünü, emek gösterene ait olsa da, pratikte, sadece cüzi bir kısmı işçiye aittir. Bu cüzi miktar, işçinin "insan olarak değil ama işçi olarak yaşamasını ve insanal türü değil ama köle proleter sınıfını sürdürmesini sağlayacak kadardır."[490]

Sermayenin ereğinin kar olması sebebiyle 'insan' (işçi) tali önemdedir. Eş deyişle,

---

[485] Karl Marx, *Ücretli Emek ve Sermaye*, s.36.

[486] Marx, *El Yazmaları*, s.266.

[487] Marx, *Ücretli Emek ve Sermaye*, s.21.

[488] Bu noktada belirtilmesi gereken husus, sermayenin hızlı büyümesi ve işçinin en makul koşullarda çalışması, işçinin maddi şartları iyi bir dereceye yükseltse bile işçi ve burjuvazinin çıkarları arasındaki karşıtlık devam edecektir. Çünkü kar ve ücret arasındaki ters orantı sabittir. Bkz. Marx, *Ücretli Emek ve Sermaye*, s.36, 37.

[489] Marx, *Ücretli Emek ve Sermaye*, s.36.

[490] Marx, *El Yazmaları*, s.268.

üretim ve kar arasında doğru bir orantı bir söz konusu olduğu için sermayenin mottosu, ne kadar üretim o kadar kar şeklinde belirlenir. Bu sebeple kapitalist için insani bir değere sahip olmayan işçi, özgür bir etkinlikte bulunamayan, kendi yaşamı ve doğası (özü) ile çelişki içinde olarak anlaşılır. Kapitalist için işçinin önemi, satın alınan *işgücüdür.*[491] Marx'a göre bu iş gücünün belirli bir azami süreye tabi olması, yaşam boyu işçinin köle olmasına mani olur.[492] Dolayısıyla iş gücü, satıldığı süre boyunca efendi-köle ilişkisi geçerlidir. İş gücünün, karşılığında bir *fiyat* söz konusudur ki bu fiyat, emek verenin *değerini* gösterir. Marx'a göre metaların değeri ve *emeğin değeri* (nihayetinde meta haline gelen emeğin değeri, tıpkı metaların değeri gibidir.) arasında denklik, şahsına münhasır olan ve ardıllarının gözünden kaçan bir nüansı yakalayan Hobbes tarafından şu şekilde ifade edilir:

> Bir adamın *değeri,* bütün diğer şeyler için olduğu gibi, onun fiyatıdır. Yani, gücünün kullanılması karşılığında kendisine verilen şeydir.[493]

Satıcı (emek gücünün satan) ve alıcılar (emek gücünün satın alan) olarak formüle edebileceğimiz kapitalist ve işçi arasındaki ekonomik alışverişte, mütemadiyen zenginleşen kapitalisttir. Çünkü onun emek gücünü satın alma nedeni, karı ve zenginliği daimi kılmaktır. Marx, *Kapital II'* de paranın bir meta olduğunu[494] haykırırken kapitalistin zenginleşme; daha doğrusu zenginliğine zenginlik katma arzusunu, *Mezmurlar*/42:1'e atıf yaparak şöyle bir analoji kurar: Geyik akarsuları nasıl özlerse onun ruhu da parayı, biricik zenginliği öyle özler.[495] Marx, esasen, Tanrı'nın tahtının zenginlik tarafından sarsıldığını vurgulayarak *Mezmurlar*'a atıf yapar. *Mezmurlar* 42:1'de Hz. Davud, Tanrı'ya münacatını şu ifadelere döker: "Geyik akarsuları nasıl özlerse, canım da seni öyle çeker ey Tanrı."[496] Üretim araçlarını özel mülkiyetinde bulunduran kapitalistin tanrısı, paradan başka bir şey değildir. Onun zenginlik arzusu, en nihayetinde 'cehennem' niteliğinde olumsuz gelişmelere gebe kalmıştır. Söz gelimi özel mülkiyet tek elde toplanmıştır; yani işçi üretim aracı elde edecek kadar kazanamamaktadır. Kaldı ki kapitalist, her işçi kapitalistleşme hakkına sahip olmasına

---

[491] İşgücü, emek ve emek değeri arasındaki ilişki, iş gücünün doğrudan emek kavramına tekabül etmez. Bkz. Marx, *Ücretli Emek ve Sermaye*, s.72.

[492] Marx, *Ücretli Emek ve Sermaye*, s.73.

[493] Marx, Ücretli Emek ve Sermaye, s.73.

[494] Karl Marx, *Kapital II*, çev. Mehmet Selik, İstanbul: Yordam Kitap, 2021, s.141.

[495] Marx, *Kapital I*, s.141.

[496] *Mezmurlar 42:1-2*.

rağmen, işçinin kapitalistleşmesine izin vermez. Çünkü yapı bakımından üretim tarzı, kapitalist sistemin ölümü demektir. Bu durum, rekabetin genişlemesi ve kızışmasına, küçük kapitalistin rekabete katılması, daha çok artı değer kazanmak zorunda olduğuna işaret eder.[497]

İşçinin kazancının ancak hayatını idame ettirecek kadar olması, yani üretim araçlarını elde edemeyişi en nihayetinde, bir sınıf ayrımını doğurur. Bu sınıf ayrımı, efendi-köle/zengin-yoksul olarak belirir. Üretim araçlarını elinde tutan dolayısıyla efendi konumunda olan kapitalist için köle durumunda kalan işçi, emek gücünü satmaya mecbur bırakılır. Öyle ki kendisinden başka satacak bir şeyi kalmayan, cüzi bir miktar karşılığında çalışan işçinin hayatı, bir tür survivor formundadır. Bu sebeple, özel mülkiyet sisteminde üretici, doğrudan ürününden koptuğu için yabancılaşma kaçınılmaz sondur. Üreticinin, emek ürününden kopması, bizzat üretim eyleminin kendisine/çalışma edimine düşman hale gelmesi ve (yabancılaşması) kreatif gücün emek içinde yabancılaşmasıyla ayrıca sonuçlanır. Eş deyişle emek ürünü içinde bir yabancılaşma ve düşmanlık söz konusudur. Oysa ki yaratıcı/kreatif emek, dünyayı değişim ve dönüşüme tabi tutarken insanın kendi özünü/doğasını gerçekleştirmesi demektir. Kapitalist rejim ve onu karakterize eden özel mülkiyet sistemiyse bireyin, kendi yeteneklerine mutabık işin sağlanmasına ket vurur. Dolayısıyla *özgür* ve evrensel bir etkinlik vasıtasıyla, kendi doğasını/özünü onayamayan insan en nihayetinde, yabancılaşmış emeğin kurbanı olur.

Metaya dönüşen ve yabancılaşmış emeğin kurbanı olan işçi üzerinde artık, yabancılaşmış emek ürünü hâkimdir. Yabancılaşmış emek ürünü, işçi üzerinde, yabancı bir erk olarak egemenlik kurar, onu köleleştirir.[498] Yabancılaşma öyle bir boyuta doğru evrilir ki işçi; aptallaşır ve bir otomata dönüşür.[499] Mantık yürütmek gerekirse işçinin emeğinin tekdüze bir hal alması (işçi buna mecbur bırakılır) nedeniyle yaratıcı emeğin yerini yabancılaşmış emek alır. Yaratıcı emeğin, deyim yerindeyse ölü olduğu ve onun ürünün işçi üzerinde erk sahibi olduğu bir sistemde, kaçınılmaz son, aptallaşma ve otomatlaşmadır. Bu haliyle yabancılaşmanın, kutsal metinlerin insan eliyle inşa edilen putlara yönelik lanetiyle 'yapısal' 'sistematik' ve 'tarihsel'[500] bakımdan ortak paydada

---

[497] Marx, *Grundrisse*, s.54.

[498] Yabancılaşma ile ilgili ilk başlıktaki Put meselesi anımsanmalıdır.

[499] Kuşkusuz buna katkı sunan nedenlerden biri de işbölümüdür.

[500] Teolojik Yapısalcılık: Teolojik yapısalcılık, politik ve dini argümanların ortak bir 'yapı' paylaşıp paylaşmadığı tezinden hareket eder. Bu noktada esas olan politikanın ve teolojinin terminolojisini

buluştuğunu pekâlâ ifade edebiliriz. Yinelemek gerekirse, putları deviren İbrahim (ezoterik manayı bir kenara bırakırsak) insanın kendi eliyle inşa ettiği putlara tapınmasına, putlardan medet umulmasına yani putların insan üzerinde 'erk' sahibi olmasına muhalefet eder. Eş deyişle temel mesele, birden fazla tanrıya tapınmak değil, putların insan ürünü olan birer nesne olmaları ve böyle olmasına rağmen insan üzerinde 'erk' sahibi olmalarıdır. *Zebur*, altın ve gümüşten inşa edilen putların insan elinin ürünü olduğunu vurgulamakla İbrahim ile aynı noktadadır. Yabancılaşmanın doğası itibariyle kapitalist ve işçi düşmanlığa neden olduğunu vurgulayan Marx, iktisadi, sosyolojik ve felsefi tahliller sunarken, terminolojisi farklı olsa da, özsel anlamıyla kutsal metinlerin hiç de uzağında değildir.

İnsan emeğinin ürünü olan putun, insan üzerinde kurmuş olduğu erk ile işçiye yabancılaşmış emek ürünün, işçi üzerinde erk sahibi olması özsel anlamda aynı kategoride yer alır. Çünkü her iki durumda da, insan kendi doğasından/özünden kopuktur. Yaratıcı/kreatif emek insanın kendi doğasını gerçekleştirmekten ziyade başka bir şeyin yani nesnenin esiri olur. Putperestlik ile yabancılaşma arasındaki ilişki, emek-emek gücü-yabancılaşma olarak muhtelif bir formda politik ve iktisadi terminolojide belirir. Oysaki özsel, yapısal, tarihsel ve sistematik rol aynen devam eder. İşçi, emeğine yani üretim eyleminin kendisine, ürüne, kendi türüne, diğer insanlarla olan ilişkisine yabancılaşmıştır. Onun hali, emek sarf ederek bir üretim eyleminde bulunan ve ortaya bir ürün (nesne) koyan fakat en nihayetinde ürettiğinin kendisi üzerinde erk sahibi olmasına imkân tanıyan, kutsal, ulvi ve ilahi ilan ettiği putun karşısında secde eden kişiden farksız değildir.

Her iki durumda da 'özgürlük' tam anlamıyla iflas eder haldedir. Bununla birlikte ilk günah öncesi, toprağı işlemekle meşgul olan, zorunlu ve kötü şartlara tabi olmaksızın, huzur ve barış içinde deyim yerindeyse gönüllerince hareket eden Âdem ve Havva, Tanrı'nın sınavından kalmaları sebebiyle, çalışma ediminin ıstıraba dönüşmesinin öncüleri olarak, ilk günah-özel mülkiyet ikilisi arasındaki en önemli bağdır. Çünkü 'cennetten' (Aden Bahçesi'nden) kovulmakla Tanrı'nın lanetini, artık Tanrı'nın cennette sunduğu nimetlerden faydalanmaksızın, emek göstermekle, kazanmışlardır. İşte bu yüzden, yinelemek gerekirse, Katolik yazarlar için ilk günah sonrası çalışma edimi, tam

oluşturan kavramlar arasında bir tutarlık, uyum veya ahenk (coherent) olmasıdır. Bkz. Bilge Sarıoğlan, "Karl Marx'ı Politik Teolojinin Faili Olarak Okumak Mümkün mü?", *Felsefi Düşün,* S.20 (2023), s.120.

anlamıyla bir ıstıraba dönüşmüştür. Aynı şekilde Marx, teolojide ilk günahın oynadığı rol ile ilk birikim ve onu karakterize eden özel mülkiyet arasında bir ilişki kurmuştur.[501] Özel mülkiyet sistemi, ücretli emeğe tabi bir ekonomik sistem inşa etmekle köleci (işçi için) anlayışa imza atmıştır. İster *eşit* isterse *adil* ücret sistemi işlemiş olsun, emeğin ücrete göre belirlendiği bir düzende kölelik devam eder. Marx'a göre bu durum, özgürlüğün köleci bir zemin üzerine inşa edilmesi demektir.[502] Özel mülkiyetin sonucu olan ücretli emek, ücretli emekçinin yoksullaşmasına, ücreti karşılayan "çıkarcı ve zevk düşkünü"[503] kapitalistin zenginleşmesini sağlaması sebebiyle, Marx tarafından dışlanır.

Özgür bir üretici etkinliğin olmadığı, insanın kendi doğasını gerçekleştiremediği, kendi özüne yabancı kaldığı bir sistemde, zenginleşmeyi hedef haline getiren kapitalisti efendi konumunda yükseltirken, ücretli emekçinin köleleşmesine neden olur. Geçimini sağlamak zorunda olan ve tam da bu nedenle özel mülkiyet sistemine dâhil olmak zorunda kalan işçinin durumu, en nihayetinde, put karşısında aptallaşan insan gibidir. Ücretli emekçiye geçimini sağlayacak cüzi bir miktar kazanç, , kendisi üzerinde erk sahibi olan yabancılaşmış ürün dışında bir şey kalmazken kapitaliste, kat be kat artan kar ve zenginlik kalır. İşte bu yüzden Marx, *İşaya*'nın zenginlik biriktireni lanetleyen şiarıyla, *Kuran*'ın altın ve gümüş biriktireni, yalnız kendisi için kazanç sağlayana 'cehennem ateşi' vadeden prensibiyle özsel olarak aynı noktada konumlanır.[504] Hedefin zenginleşme olduğu bir sistem, kuşkusuz, işçinin sömürülmesiyle sonuçlanır. Anımsayacak olursak, Marx'ın Yahudi sorunu okuması yine, Yahudi tarafından tanrılaştırılan para üzerinden ele alınmıştır ki kutsalın dünyevi olana sirayeti, teolojinin politik izdüşümü Yahudi'nin bezirgân, Yahudiliğin tefecilik, paranın kapitalizm şeklinde olmasına ilişkindir.

O halde ilk günahın muadili olan özel mülkiyetin 'devrimci' bir anlayışla ortadan kaldırılmasını sağlayacak, teolojinin terminolojisiyle Mesih, Marx'ın terminolojisiyle proletarya, yine teolojinin terminolojisiyle 'şeytan'(Keruv) Marx'ın terminolojisiyle kapitaliste/modern burjuvaya son verecek yani tüm insanlık için 'kurtuluşun' öncüsü olacaktır. Marx, Pavlus'un Mesih'i müjdeleyen[505] kehaneti gibi, proletaryanın mevcut düzene başkaldırısıyla yeni bir düzenin bayrağını taşıyacağına dair kehanette bulunur. İlk

[501] Marx, *Kapital I*, s.686.
[502] Marx, *Ücretli Emek ve Sermaye*, s.74.
[503] Marx, *El Yazmaları*, s.227.
[504] Kuran, Tevbe Suresi, 34 ve 35. ayetler.
[505] *Elçilerin İşleri 15: 22-26.*

günahın işlenmesine, Âdem'in tüm neslinin kusurlu olmasına ve yeryüzünün lanetlenmesine neden olan Şeytan'ın hegemonyasının Mesih tarafından alt üst edilmesi, Mesih etrafında toplanan "imanlıların birliğinin"[506] sağlanması gibi Marx da kapitalistin/burjuvazinin hegemonyasını kırmak adına proletaryaya aynı misyonu yükler. İşte bu misyon proletaryanın tüm zincirlerinden kurtulup, herkes adına 'özgürlük' anıtını dikmesi demektir; Mesih'in etrafında toplanacak olanlar gibidir; ilk günah öncesine, yani özel mülkiyetin olmadığı, yeryüzünün diğer toprakları için rol model olan, yeryüzündeki cennetin kuruluşuna yani *Aden Bahçesi*'ne (cennete) bir dönüştür.

2.2.5. Proletarya: Devrimci Mesih'e Çağrı

Marx'ın yabancılaşma anlayışı işçi ile birlijte kapitalist üretim ilişkilerinin tümüne nüfuz eden ve insanlığı insanlıktan çıkaran (dehumanized) bir süreçtir. Bu yapının karşısında proletarya, tarihsel kurtuluş ufkunu taşıyan mesiyanik özne olarak yer alır. Burjuvazi ise üretim araçlarının özel mülkiyetini elinde tutan, toplumsal zenginliği bireysel mülkiyete dönüştüren ve böylece insanlık tarihini "ilk günah"ın sürekliliği içinde tutan sınıf olarak şeytanî bir konum kazanır. Bu nokta bir anaolojinin ötesinde, burjuvazinin Şeytan ile özdeşleşmesi, kapitalist düzenin işleyiş mantığının teolojik motiflerle açıklanabilecek derin bir yapısal sürekliliğe sahip olduğunu gösterir. Nasıl ki Şeytan, Tanrı'nın egemenliğine karşı kendi hükümranlığını dayatırsa, burjuvazi de kapitalist egemenliği kutsallaştırarak proletaryanın kurtuluş misyonuna karşıt bir "karşı-mesih" figürü olarak ortaya çıkar. Böylece Marx'ın eleştirisi, benzetmenin ötesinde, kapitalist düzenin bizzat şeytanîleştirilmiş teolojik bir düzen olarak kavranmasını mümkün kılar.

"Bütün toplumların tarihini sınıf mücadelelerin tarihi olarak"[507] saptayan Marx'a göre modern burjuva toplumu, feodal toplumun kalıntılarından hayat bularak, kendisinden önceki sınıf ilişkilerinin yerine, yeni sınıfsal ilişkiler ikame eder ve yeni tahakküm koşulları ve yeni mücadele şekilleri geliştirir.[508] Bu durum, burjuvazi çağını karakterize eden sömürünün artmasının neticesinde sınıf antagonizmlerinin basit bir hale

---

[506] *Elçilerin İşleri 2:2*.

[507] Karl Marx, Friedrich Engels, "Komünist Parti Manifestosu", *Siyasi Yazılar*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Hil Yayınları, s.22.

[508] Marx, Engels, a.g.e., 23.

getirilerek toplumu, burjuvazi ve proletarya olmak üzere iki karşıt ya da düşman kampa ayrır. Yani proletaryayı yaratan burjuvanın kendisidir.[509] Burjuvazi söz sahibi olma hakkını elde ettiği her yerde, feodal, ataerkil ve kırsal ilişki biçimlerini sonlandırmak, insanın "doğal üstlerine" bağlılığını iptal etmek, insan-insan ilişkisini öz-çıkar eksenli (*duygusuz*) inşa etmek yani insan-insan ilişkisini nakit bir ödemeye tabi tutmak ile tarihsel bakımdan en devrimci eylemi sergilemiştir.[510] Yinelemek gerekirse, kapitalist toplum yani burjuvazi, insani ilişkileri mübadele değerine indirger. Yani kişisel değer, ya tali önemde kalır ya da tamamen önemsizleşir. Bununla birlikte burjuvazi, modern dönemin sunduğu sayısız özgürlüğün yerine, serbest rekabet veya 'Özgür Ticareti' ikame etmiş, Marx'a "dinsel ve siyasal yanılsamalara dayalı sömürünün yerine ise çıplak, arsız ve dolaysız sömürüyü koymuştur."[511]

Burjuvazinin rotası öyle radikal değişimlere yol açmıştır ki işçi düzeyinde kalan ve ücretli emekçi sıfatını taşıyan tek grup fabrika işçileri değil, o döneme kadar en saygın meslekler arasında yer alan, söz gelimi doktor, hukukçu şair vb. meslek grupları dahi ücretli emekçiler kategorisine sığdırılmıştır. Bununla birlikte toplumun mihenk taşı olan aile arası ilişkilerin duygusal temellerden koparak, maddi düzleme yani salt para ilişkisine dönüşmesine öncü olan yine burjuvazidir. Üretim araçlarının özel mülkiyetinin belirli ellerde bulunmasıyla karakterize olan burjuva çağı, üretimi devrimci bir anlayışla mütemadiyen değiştirmek, toplumsal koşulların herhangi bir kesintiye uğramaksızın bozulmasına neden olmak, sonu gelmeyen bir muğlaklık ve ajitasyon ile nitelendirilebilir. Marx'a göre bu noktalar burjuvazi/kapitalizm çağının en ayırt edici özellikleri arasında yer alır.[512] Üretim araçlarının gelişimi, üretimin devamlı bir biçimde artışı ve zenginleşme *arzusu* pazar alanın dünyanın her tarafına genişlemesi demektir. Eş deyişle burjuvazi dünya pazarını tekeline almak, dünyanın yoksul ülkelerinde dahi (örneğin Kfc, Burger King vb. fast food zincirleri) varlık göstererek hem üretimde hem de tüketimde kozmopolit bir anlayışı benimser.

Marx'ın işaret ettiği üzere, üretim araçlarındaki seri gelişme ve olabildiğince basit hale getirilen iletişim araçları en barbar ulusları dahi, burjuvazice 'uygarlığa' dâhil

[509] Marx, Engels, a.g.e., s.28.
[510] Marx, Engels, a.g.e., s.25.
[511] Marx, Engels, a.g.e., s.25.
[512] Marx, Engels, a.g.e., s.26.

edilmesine neden olur.[513] Bu minvalde burjuvazi, kırsal arenaları kentsel arenaların tahakkümü/egemenliği altına almakla metropol kentler inşa etmiş, barbar ülkeleri "uygar ülkelere" dönüştürmüş, köylü ulusları burjuva uluslara tabi kılmış, Doğu'yu da Batı'ya bağımlı hale getirmiştir. Marx'a göre üretim araçlarının merkezi bir noktada toplanması, mülkiyetin birkaç kişinin özel mülkünde bulunmasının nihai sonucu "politik merkezileşmedir." Politik merkezileşme, birbirinden bağımsız ya da güçlü bağları olmayan, hukuk sistemlerinden vergi sistemlerine kadar birçok konuda ayrılıklara sahip olan eyaletleri, yönetim, hukuk sistemi, ulusal-çıkar vb. konularda tek bir merkezde toplar.

Merkezileşen politik güç devlet kavramına ilişkindir ki Marx ve kadim dostu Engels için modern devlet, burjuva sınıfının çıkarlarını muhafaza eder. Gerek *Fransa'da iç Savaş* gerekse *Kapital*'in ilk cildinde vurgulandığı üzere, işçinin ücretli emeğinin belirlenmesi, daha doğru bir ifadeyle, artı değere dayalı sömürünün muhafazası işgününün ve iş saatinin uzatılması, işçinin *bağımlı* hale getirilmesinde burjuvazi için devlet gücü büyük bir öneme sahiptir. Marx'a göre ilk sermaye birikimin mihenk taşı olan bu durum, burjuvazi ve toprak aristokrasisinin sadece zenginliklerinden aldıkları güç ile değil, devletin ordusu, bürokrasisi ve hukuk sistemiyle birlikte "emekçi halkın tutsak altında tutulmasını"[514] sağlar. Bu, Hegel'in liberal düşüncenin karşısında konumlanan bireyin ve toplumun *biraradalığını* savunan ve burjuva sınıfının mütemadiyen süren kar/artı değer hırsından, toplumu muhafaza etme misyonu yüklenen devlet anlayışından ayrılır. Eş deyişle Hegel için devlet, toplumu burjuvaziden koruyan bir mekanizmayken Marx'a göre devlet, tüm organlarıyla burjuva takımının menfaatlerine çalışır.[515] Feodalizmin kalıntılarından yeşeren burjuva toplumu, feodal toplum ilişkileri ve feodal mülkiyet ilişkilerini temelden sarsarak, serbest rekabete uygun düşen politik ve toplumsal bir yapıyı, burjuva sınıfının politik ve iktisadi egemenliğine eşlik eder hale getirmiştir.

Burjuva=Sermaye şeklinde formüle edeceğimiz burjuva çağı, modern işçi sınıfını

---

513 Marx, Engels, a.g.e., s.27.

514 Marx, Engels, *Devlet ve Hukuk Üzerine*, s.132.

515 Marx, yaşadığı dönemin hükümetleri/iktidarları için de aynı savı ileri sürer. O, Engels'e yazdığı 19.02.1881 tarihli mektupta, yaşadığı dönemin iktidarlarını ikiyüzlü olarak değerlendirir. Bu iktidarlar, bir taraftan "işçilere göz kırpıp, gülücük dağıtmalarına rağmen yegâne dayanakları olarak burjuvaziyi görürler." Bkz. Marx-Engels *Devlet ve Hukuk Üzerine*, s.145. Yani, dönemin iktidarları işçiyi memnun etmek adına burjuvaziyi sert bir dille eleştirseler bile, pratiğe geçen herhangi bir somut eylemleri söz konusu değildir.

kendisiyle aynı oranda geliştirir. Bu formül, işçinin sermayeyi geliştirdiği oranda istihdam alanının artması; yani işçinin iş bulması demektir. Fakat yinelememiz gerekirse, üretim araçlarının iyileştirilmesi, makinelerin yaygın bir şekilde kullanılması, proleteri-iş ilişkisinde bireyselliğin ve çekiciliğin kaybolmasına neden olur. Yani makine, üretimi seri hale getirip, ifa edilen işi, kolaylaştırırken, proletere düşen bir makinenin nasıl yönetileceğidir. Yinelemek gerekirse makinenin uzantısı haline gelen işçiden istenen Marx'a göre basit ve monoton yeteneklerdir.[516] Fabrikadaki proleterlerde hiyerarşik bir anlayış söz konusudur. Nasıl ki askeriyede erler, çavuşlar ve subayların emir komutası altında iseler, işçiler de fabrikada aynı durumdadır. Bu sebepler işçiler, burjuva devleti ve sınıfının 'köleleri' sıfatını almakla birlikte "burjuva imalatçısı ve makine tarafından her gün ve her saat köleleştirilirler."[517] Modern sanayinin, üretim araçlarının, makinelerin gelişimi, el emeğinin ürünlerine harcanan zamanın, becerinin, gücün minimum düzeye düşürülmesini sağlamadığı için modern sanayi anlayışında kadın emeği, erkek emeğinin yerine geçer. Fakat sömürü hem erkek hem de kadın için süreklilik arz eder. Sömürü sadece imalatçıya özgü değildir; işçinin ücreti hesabına nakit olarak geçtiği an burjuva takımının diğer temsilcileri (söz gelimi ev sahibi, tefeci vb.) işçinin ücretine çöker.

Özel mülkiyet sistemine dayalı burjuva toplumsal ilişkilerinin özgürlük, eşitlik ve bireycilik olmak üzere üç öge üzerinde şekillenir. Başlangıçta kulağa hoş gelen bu terimler Marx için bir efsanedir çünkü burjuvanın imparatorluğu tam da özgürlük, eşitlik ve bireycilik üzerine kuruludur. Burjuva toplumunda insan hakkı olarak sunulan özgürlük, insanın insandan tecrit edildiği, yalıtıldığı, birlik ve beraberlikten uzak "bir kişinin diğeri kişi karşısındaki özgürlüğünden ziyade tam anlamıyla, sermayenin işçiyi ezme özgürlüğüdür."[518] Deyim yerindeyse kâğıt üzerinde yazılı, içi boşaltılmış böyle bir özgürlük anlayışının en samimi dostu, eşitliktir. *İlkesel* olarak köleliğin bulunmadığı burjuva toplumunda, eşitlik de tıpkı özgürlük gibi safsatadan ibarettir. Köleliğin ilkesel anlamda olmayışı eşitliğin ilk cephesidir. İkinci cephenin mottosu çalışan kazanır, çalışmayan kazanamaz şeklindedir. Fakat bu durumun gerçekleşmesi için servet edinme amacıyla yapılan üretim dışı faaliyetler kaldırılmalıdır. Burjuva toplumundaki birey ise

[516] Karl Marx, Friedrich Engels, "Komünist Parti Manifestosu", *Siyasi Yazılar*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Hil Yayınları, s.22., s.30.
[517] Mark, Engels, s.31.
[518] Maks, Engels, *Devlet ve Hukuk Üzerine*, s.101.

toplumu *dıştalayan* "sadece topluluk içinde yeteneklerini geliştirme fırsatı bulan"[519] "gerçek bir toplulukta özgürlüklerini birleşme yoluyla elde eden" anlayıştan yani birlik ve beraberlikten uzak, kendi öz çıkarını düşünen bir anlayışa tabidir.

Burjuva toplumunda birey için toplum, gelişigüzel olarak kendisinin karşısında konumlanan insanlar kurumlar ve kurallar yığını şeklinde konumlanır. Birey isteyerek ya da istemeyerek bir taraftan bu yığının varlığını kabul eder öte taraftan aynı yığın içinde kendi çıkarlarını gerçekleştir. Bu sebeple Marx için burjuva toplumu "herkesin herekse karşı savaş halinde olduğu"[520] bir toplumdur. Burjuva toplumunun içi boşaltılan, kâğıt üzerinde yazılı kavramlarından işçinin sömürülmesine kadar, kaybettirdiği her ne varsa tekrar kazandıracak olan deyim yerindeyse insana kaybettiği haysiyetini iade olacak sınıf proletaryadır. Ferdinand Lassalle'nin (1825-1864) Alman ulusalcı anlayışına[521] karşı enternasyonal bir anlayışa tabi olan Marx'a göre proletaryanın verdiği/vereceği mücadele formel olarak ulusal bir hüviyete sahip olsa da tözsel bakımdan evrenseldir.[522] Proletaryanın mücadelesi, yani işçiler ve kapitalistler/burjuvazi arasındaki çatışmalar ilerledikçe işçileri temsilen sendikalar kurulmaya, ücret oranına yönelik artışlarına yönelik hep birlikte gard alınmaya başlanır.

Eagleton ifadesiyle "evrensel özgürleşmenin taşıyıcıları"[523] olan bu sınıfın "mevcut düzeni korumak adına herhangi bir çıkara sahip olmaması hasebiyle bir taraftan düzen içinde görünmezken öte taraftan geleceğin önceden habercisi"[524] olarak belirir. O, tıpkı 'beklenen' ve iman edenleri kendi etrafında toplayacak 'evrensel' çağrılarda bulunacak olan *Mesih* gibidir. Eş deyişle kapitalist toplumun proleterler için yaşattığı 'cehennemin' 'beklenen kurtarıcısıdır' proletarya. Devrim çanını çalacak olan, verdiği sınıf mücadelesine politik bir nitelik katan, mülksüz olan, herhangi bir ülkeye sahip olmayan, burjuvaziyle olan mücadelesinde gerçek anlamda devrimci bir role sahip olan proletaryadır. Politik ve teolojik bir çerçevede düşünebileceğimiz mülksüz, herhangi bir

---

519 Marx, Engels, a.g.e., s. 105.

520 Marx, *Grundrisse*, s.40.

521 Lassalle, Alman ulusunu ön plana çıkaran ve o dönemin tarihsel olayları bakımından Almanya'nın Prusya ile birleşmesini destekleyen ve monarşiden yana tavır alması sebebiyle Marx'ın *Gotha Programının Eleştirisi* adlı eserinde ağır eleştirilerin muhatabıdır.

522 Karl Marx, Friedrich Engels, "Gotha Programının Eleştirisi" *Siyasi Yazılar*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Hil Yayınları, s.180.

523 Eagleton, Marx, *Neden Haklıydı*?, s.186.

524 Eagleton, a.g.e., s.188.

ülkeye sahip olmayan, Şeytan'ın hegemonyasına son verecek olan ve kendisine 'inanlar' ile birlikte 'manevi bir krallığın' temsilcisi olan Mesih'in hayaletidir proletarya.

Marx'ın işaret ettiği üzere proleterler kapitalizmin veya burjuvazinin sunmuş olduğu hatta daha eskiye giden mülk edinme biçimlerini ortadan kaldırmadığı sürece "toplumun üretken güçlerinin efendileri olamazlar."[525] Bu bakımdan proletarya, evvela politik üstünlüğe sahip olmak, öncü sınıf konumuna yükselmek, en nihayetinde kendisi de dâhil olma üzere sınıflı topluma son verme misyonu edinir. Sınıflar arası antagonizmanın ortadan kalkması aynı zamanda ulusların birbirine karşı sömürüsünün ve düşmanlığının da 'son' bulması demektir. Apokaliptik eskatoloji çizgisinde düşünebileceğimiz bu politik yaklaşım, seküler Mesihçilik, Jacob Leib Talmon'un ifadesiyle "politik Mesihçilik" çerçevesine oturur. Talmon'a göre "on sekizinci yüzyıldan itibaren seküler bir din olan politik Mesihçilik, modern seküler yaşamdaki birey ve toplum, özgürlük ve eşitlik, birlik ve tikellik arasındaki çelişki ve gerilimleri ortadan kaldırmaya çalışmıştır."[526] Şu halde, Marx'ın Mesiyanizmi'nin temsilcisinin proletarya sınıfı olarak belirdiğini ifade edebiliriz. Proletarya 'kurtuluş' vaadiyle karakterize olur ki bu kurtuluş, Mesihçiliğin politik ya da dünyevi izdüşümüdür. Bu bakımdan Mesiyanizm ve Marksizm 'başlangıca dönüş' noktasında ortak paydaya sahiptir. Goldstein'e göre Mesihçilik'te tarihin başlangıç noktası 'cennettir.' Marksizm'de ise tarihin başlangıcında sınıf antagonizmlerinin, özel mülkiyetin, devletin olmadığı Marx'ın ifadesiyle ilkel komünal toplum bulunmaktadır.

Marksizm ve Mesiyanizmin başlangıca dönüş noktası geometrik terimle, çember gibidir. Yani, Başlangıç noktası neyse, dönüş hep aynı noktayadır. Mesihçilik bakımından düşündüğümüzde, Mesih'in beklenişine dair 'imani' anlayış, insanlığın felaketler içinde olduğuna dair bir kabulleniş ve insanlığın bu felaketlerden 'kurtuluşunu' müjdeleyen bir çizgide temellenir. Mantık yürütmek gerekirse, ilk günah 'iki dünya' arasındaki yarıktır ki ilk günah sonrası 'kusurlu' olan insan ve bundan nasibini alan dünya tarihindeki felaketvari olaylara son verecek olan ve insanlığı 'hakiki özgürlüğe' kavuşturacak; yani başlangıç noktasına götürecek kurtarıcı, Mesih'tir. Aynı şekilde kapitalizm, onu

[525] Karl Marx, Friedrich Engels, "Komünist Parti Manifestosu", *Siyasi Yazılar*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Hil Yayınları, s.35.

[526] Jacob Leib Talmon, *Mission and Testimony: Political Essays*, ed. David Ohana, Liverpool University Press, 2015, s.2.

karakterize eden özel mülkiyet ve özel mülkiyetin bayrağını taşıyan kapitalist/burjuvazi, insanlık için felaket senaryoları üretmiş, tıpkı ilk günahın 'iki dünya' arasında açmış olduğu yarık gibi sınıfsal antagonizmalar türeterek ezen ve ezilenler karşıtlığına dayalı bir sisteme yaslanmıştır. Bu karşıtlığa son verecek olan proletaryadır ki o, tıpkı Mesih gibi 'evrensel özgürleşmenin' yolunu açacak olandır.

Marx'a göre "işçi sınıfı devriminde atılması gereken ilk adım, proletaryayı egemen sınıf haline getirmektir."[527] Bu bakımdan politik bir hüviyete sahip olan proletarya, burjuvazideki sermayeyi peyderpey almak, burjuvazinin özelinde merkezileştirilen üretim araçlarının kontrolünü edinmek ve üretken güçleri arttırmak amacıyla politik üstünlüğü kullanmak zorundadır. Antonio Negri'nin (1933-2023) 'kurucu iktidar' bağlamında tartıştığı tarihsel bir özne ve esasen işçi sınıfının iktidarı/hükümeti olan proletarya "emeğin ekonomik özgürleşimiyle sonuçlanacak ve nihayet keşfedilmiş olan siyasal bir formudur."[528] Ekonomik bakımdan emeğin özgürleşmesi ve politik özgürleşme, devletin anarşist bir tavra tabi olarak feshini ifade etmek değildir. Negri'ye göre bu durum politik hareket ve politik iktidar arasındaki bağıntı kurucu iktidarı inşa eder. Deyim yerindeyse 'kurucu' olarak konumlanan proletarya sadece kendi kaderini değil, tüm insanlığın kaderini tayin edecektir.

Evrensel kurtuluşun öncüsü yani müjdelenen devrimci Mesih sıfatıyla seküler-Mesihçi kategoriye ait olan proletarya, yine teolojik terminolojiyle 'seçilmiş bir sınıftır.' Bu minvalde, her ne kadar *Manifesto'nun* teması, proletarya ve burjuva sınıfı arasındaki çatışma olarak belirse de *Manifesto* son kertede bir 'çağrı' niteliğindedir. Marx dünyanın tüm işçilerine çağrıda bulunurken, politik merkezileşmenin Löwith'in ifadesiyle 'karanlığın çocukların'dan'[529] yani burjuvadan 'ışığın çocuklarına' yani proletaryaya geçmesi gerektiğini vurgular. Bu sebeple *Manifesto* "tüm seküler saptırmalara rağmen hala mesiyanik bir inancın temel özelliklerini muhafaza eder."[530] Eş deyişle *Manifesto*'nun 'çağrısı' "tüm toplumlarının tarihinin sınıf mücadelesi" olarak ifade edildiği anlayışa ilişkindir. Bu sebeple Marx'ın tarihe dair görüşleri de tarihsel

[527] Karl Marx, Friedrich Engels, "Komünist Parti Manifestosu", *Siyasi Yazılar*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Hil Yayınları,, s.47.

[528] Antonio Negri, "Kurucu İktidar: Bir Kriz Kavramı", *Siyasalın Düzenekleri*, çev. Sercan Çalcı, Ankara, Dipnot Yayınları 2017, s.52.

[529] Löwith, *Tarihte Anlam,* s.76.

[530] Löwith, a.g.e, s.130.

mesiyanizm olarak pekâlâ kavranabilir. Yine Löwith'e göre "tarihsel mesiyanizmin nihai amacı ve ideali Tanrı'sız ve yeryüzünde olan bir Tanrı Krallığıdır."[531] Bu yorum daha önce bahse konu olan, Tanrı'nın tahtını sarsan, tanrılaşan, Tanrı'nın yerine konulan insan şeklinde ifade edilmişti. Şayet Marx ateist bir kategoride tüketilirse, insana yüklenen misyon ve 'anlam' tanrıvaridir. Yani Marx bildiğimiz anlamda olmasa da insan merkezli, seküler ve politik formatta tıpkı dinler gibi bir anlayış geliştirmiştir. Eş deyişle yeni Tanrı insan, yeni cennet ise yeryüzüdür. Tam da bu sebeple proletarya devrimci Mesih olarak adlandırılır. Çünkü proletarya ve burjuva arasındaki karşıtlık son aşamada, Mesih ve anti-Mesihler şeklindeki bir paralelliğe tekabül eder, proletaryanın rolü de 'seçilmiş halkın' tarihi misyonuna benzer.

Ezilen sınıfın evrensel kurtarıcı fonksiyonu çarmıh ve yeniden dirilişin dini diyalektiğine ve zorunluluk arenasının özgürlükler arenasına doğru evirilişi de yeni bir asra paraleldir. Dolayısıyla tarihin tüm süreci *Manifesto*'da betimlendiği üzere Yahudi-Hıristiyan tefsirinin genel taslağını, beklenen kurtuluş olgusu olarak manidar bir nihai hedefe doğru taşır.[532] Bu sebeple tarihsel materyalizmin rotası Hıristiyan teolojisinin laik bir versiyonu olarak belirir: "Marxist tarih anlayışı bilimsel terimlere rağmen, evrensel bir görüş olarak ele alınırsa, Hıristiyan eskatologya dizgesine, Son Günler öğretisine ve İnsanın Şükran için Onarılmasına"[533] bağlı olarak ifade edilebilir.

Öncü, Mesih'in izdüşümü olan proletaryadır. Marx'ın 'çağrısı' proletaryanın ise çağrıya kulak vermesi 'başlangıca dönüştür.' Burjuvazinin politik, toplumsal ve iktisadi alanlarda açtığı yaralar sarılacaktır. Teolojik terminolojiyle tarihin cennette başladığı fakat ilk günah sonrası insanlığı yeniden kendi etrafında toplayacak ve doğru yola ulaştıracak olan *Mesih*, başlangıcı özel mülkiyetin, devletin, sınıfsal çalkantıların olmadığı, üretim araçlarının müşterekliğine dayandığı ilkel komünal topluma ilkesel anlamda dönüşü devrimsel bir eylem olarak temsil edecek proletarya. Bu doğrultuda, teolojinin ifadesiyle kıyamet, Marx'ın terminolojiyle devrim, özdeşliği bir sonraki başlığımızı tartışmaya açar.

---

[531] Löwith, a.g.e., s.73.
[532] Löwith, a.g.e, s.76.
[533] Karl Löwith, *Max Weber ve Karl Marx*, çev. Nilüfer Yılmaz, Doruk Yayıncılık, İstanbul: 1999, s.28.

2.2.6. Anekdot: 'Başlangıca Dönüş' Devrim=Kıyamet (Apocalypse) Özdeşliği

Marx'ın iyi bir biyografisini kaleme alan Achille Loria (1857-1943) Alman Yahudilerinin pek çok zaman adalet teması ekseninde sosyalist doktrinlere sempati ile baktıklarını ve bu prensipleri benimsediklerine dikkat çeker. Loria, *On Marx* adlı eserinde "yoksulların, daha adil ve daha iyi bir toplumsal düzene doğru yol almanın zanaatkarları, müjdecileri ve öncüleri"[534] haline geldiklerini bu durumu ise kendisini sosyalist-komünist bir ülküyü adayan, bilge (sage) ve büyülü olan tek bir adama yani Marx'a borçlu olduğumuz belirtir.[535] Bu adalet sevgisi, ağırlıklı olarak dönemin Yahudilerinin maruz kaldığı antisemitizmden kaynaklanır. Yahudilerin bilhassa dönemin Prusya'sında Alman burjuvazisince bir takım ötekileştirmelerin muhatabı olması (hakaret, subaylık, yargıçlık, diplomatik görevlerde yer edinememeleri gibi) sosyalist doktrinlere sempati duyulmasının nedenlerindendir.[536]

Daha önce de söz konusu olduğu üzere sosyalist doktrinlere duyulan sempati, Hıristiyan ahlakı (morality) ve Marksizm'in servet birikimi ve işçi sınıfının sömürüsüne yönelik eleştirilerini ortak paydada buluşturması sebebiyle ayrıca önemlidir. Bu minvalde özel mülkiyetin koşullarını anlamamızı sağlayan yabancılaşma kavramı servet birikimi ve sömürü ikilisinin birlikteliği neticesinde anlaşılır hale gelir. "İşçinin kendisini sömüren bir sistem için ürettiği ve emeğinin kendisine ait olmadığı gerçeği devrimin"[537] kaçınılmaz daha doğrusu gerekli nedeni olarak belirir. Devrimin kaçınılmaz ve elzem olmasının nedeni, servet biriktirmek amacıyla işçinin emeğinin gasp edilmesidir. İşçinin emeğinin gasp edilmesinin nihai sonucu ise işçinin emeğine, emek ürününe yabancılaşması ve yoksullaşmasıdır. Bu sebeple adalet ilkesi hem Hıristiyan moralitesi hem de Marksizm için büyük önem arz eder ve her ikisini ortak bir noktada buluşturur. *Mezmurlar 36:6*'ün adalete yönelik vurgusu aynı bölümde "krallığın asasının adalet yasası" ile özdeşleştirilmesi, *Mezmurlar 37:21*'de "cömertliğe" dikkat çekilmesi aynı şekilde *Süleyman'ın Özdeyişleri 11:25*'te yer alan "cömert olanın bolluğa erişeceği" yine *Süleyman'nın Özdeyişleri 11:24*'te "hak yiyenin yoksullaşacağı" tam anlamıyla adil bir

---

534 Achille Loria, *On Marx*, çev. Eden Paul, Cedar Paul, New York: Thomas Seltzer, 1920, s.161.

535 Loria, a.g.e, s.161.

536 Gaetano Mosca, *Siyasi Doktrinler Tarihi*, çev. Samih Tiryakioğlu, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2019, s.232.

537 Reith Thomas Funston, "All Communists go to Heaven: the Construction of a Marxist Kingdom of God on Earth", s.2.

toplumsal düzenin inşa edilmesine ilişkindir. Öyle ki Marx'ın adalet asasını teslim ettiği, geleceğin muştusunun faili, devrimci bir eyleme sahip, burjuvazinin tezgâhını alt üst edecek olan proletaryadır ki o, adil bir toplumsal düzeni tesis etmekle karakterize olur. Bu bakımdan toplumsal ve kolektif mülkiyetin karşısında konumlanan üretim araçlarının ve üretimin dışsal koşullarının belirli bir sınıfa ait olduğu yerde varlık gösteren özel mülkiyet[538] yani ilk günahın muadili olan özel mülkiyet tasfiye edilmelidir. Engels'e göre "özel mülkiyet zorunlu olarak işçilerin mülksüzleştirilmesi yönünde gelişir."[539] Dolayısıyla "tüm zenginlikler işçi olmayanların elinde toplanır."[540] Bu sebeple emeğine ve emeğinin ürününe yabancılaşan işçi yoksullaşır. Özel mülkiyetin neticesinde sermayenin tek elde toplanmasının dahası büyük kapitalistin küçük kapitalisti dahi yuttuğu bir sistem ve sonuçları Marx tarafından şu şekilde tasvir edilir:

> İş sürecinin gitgide boyutları büyüyen kooperatif şekli, bilimin bilinçli teknik uygulaması, toprağın yöntemli bir biçimde işlenmesi, iş araçlarının ancak ortaklaşa kullanılabilir iş araçlarına dönüştürülmesi, bütün iş araçlarının bileşik toplumsal emeğin üretim araçları olarak kullanılmasıyla sağlanan tasarruf, bütün insanların dünya pazarı ağına sokulması ve böylece kapitalist rejimin uluslararası bir nitelik kazanması, bu merkezileşme ya da birçok kapitalistin birkaç kapitalist tarafından mülksüzleştirilmesi ile el ele gider. Bu dönüşüm sürecinin bütün avantajlarını sömüren ve tekellerine alan büyük sermaye sahiplerinin sayılarındaki devamlı azalmayla birlikte sefalet, baskı, kölelik, soysuzlaşma, sömürü de alabildiğince artar; ama gene bununla birlikte sayıları sürekli artan, kapitalist üretim sürecinin bizzat kendi mekanizması ile eğitilen, birleştirilen ve örgütlenen işçi sınıfının başkaldırmaları da genişler, yaygınlaşır. Sermaye tekeli, kendisiyle birlikte ve kendi egemenliği altında fışkırıp boy atan üretim biçiminin ayakbağı olur. Üretim araçlarının merkezileşmesi ve emeğin toplumsallaşması, en sonunda, bunların kapitalist kabuklarıyla bağdaşamadıkları bir noktaya ulaşır.[541]

Dolayısıyla büyük sermayedar ya da kapitalist sistem en nihayetinde kendi öz kıyımı gerçekleştirir. Bu minvalde, *Süleyman'ın Özdeyişleri 11:24*'te yer alan "hak yiyenin yoksullaşacağı" savı, Marx'ın seküler ekonomik anlayışında "mülksüzleştirenlerin mülksüzleştirileceği"[542] savıyla aynı kapıya çıkar. Bu durum ise devrimi kaçınılmaz kılar. Jacob Talmon'a göre *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* aslında Hegel üzerinden yükselen devrim vizyonunu ifade eder ve Moses (Moritz) Hess'in (1812-1875) fikirlerinin oldukça güçlü izlenimlerini gösterir.[543] Yani bir devrim dini söz konusudur ki "solun Hegelci kanadı bakımından devrim dini, Alman

[538] Marx ve Engels, *Seçme Yapıtlar II*, s.170.
[539] Marx ve Engels, *Seçme Yapıtlar III*, s.93.
[540] Marx ve Engels, *Seçme Yapıtlar III*, s.93.
[541] Marx ve Engels, *Seçme Yapıtlar II*, s.172.
[542] Marx ve Engels, *Seçme Yapıtlar II*, s.172.
[543] Jacob Talmon, *Political Messianism*, New York: Frederick A. Praeger, s.210.

proletaryasında proletaryanın içinden"[544] yükselir. Talmon'a göre *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* ekonomik determinizm sunmaktan ziyade "devrimin tarihin gelişiminden önce belirlenen bir olay"[545] olduğunu devrim ve tarih formülasyonunun diyalektik ekseninde sosyo-ekonomik değişimin nasıl kaçınılmaz olduğunu göstermeye gayret eder. Bundan mütevellit *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* tıpkı *Manifesto* gibi mesiyanik bir belge olarak karşımıza çıkar.

Talmon'a göre Moses Hess apokaliptik düşünceye derinden bağlıdır ki ona göre "tarih tektir (history is one) ve bir dizi krallık aracılığıyla 'sona' sahiptir."[546] Tarihin tek olması demek, daha önce de söz konusu olduğu üzere, kutsal ve kutsal olmayan (profane) arasındaki ayrımın iptal edilmesi demektir. Tarihin, devrimler vasıtasıyla bir dönüşüm gerçekleştirmesi teolojik ve dünyevi terimlere şu şekilde yansır:

> Baba-Yahudilik, (of the Father-Judaism) Oğul-Hıristiyanlık, (the Son-Christianity) ve Kutsal Ruh (the Holy Ghost) evrensel birliğin modern büyük peygamberi Spinoza'dan bu yana modern dünya ve bir dizi devrim aracılığıyla: Alman reformu ruh alanında, Fransız Devrimi politika alanında, yaklaşan İngiliz Devrimi sosyo-ekonomik alanda.

Yani apokaliptik dönüşüme yönelik bir beklenti söz konusudur bu beklenti "Hegel'in aklın zaten gerçekleşmiş olduğu yönündeki"[547] iddiasını ayrıca alt üst eder. Marx'ın soyutlama ve devinim terimleri ekseninde Hegel'in soyut akıl/ari us eleştirisini şu şekilde tasvir eder:

> Devinimin soyutlanması nedir? Soyut durumda devinim. Soyut durumda devinim nedir? Devinimin arı mantıksal formülü ya da arı usun devinimi. Arı usun devinimi nelerden ibarettir? Kendisine durum almaktan, kendisine karşıt olmaktan, kendisini karşıt oluşturmaktan; kendisini tez, antitez, sentez olarak formüle etmekten; ya da kendisini olumlamaktan, kendisini yadsımaktan, kendi yadsımasını yadsıtmaktan.[548]

Hegel'in tinin ve aklın serüvenine yönelik görüşleri "tarihin, akli gelişimin sürecinin bir parçası olmakla"[549] neticelenir. Yani dünya tarihinin anlamı böyle bir zeminde açıklığa kavuşur. Farklı bir ifadeyle varlık (Being) zaman içinde tez, antitez ve sentez aşamalarından geçerek ortaya çıkar ki insani özgürlük, evrensel düzene içkin bir anlayış çerçevesinde bir tür kaderin (destinity) gerçekleşmesi sonucunda ortaya çıkar.

---

544 Talmon, a.g.e., s.210.
545 Talmon, a.g.e., s.211.
546 Talmon, a.g.e., s.211.
547 Talmon, a.g.e., s.211.
548 Karl Marx, *Felsefe Metinleri*, haz. Muzaffer Erdost, Ankara, Sol Yayınları 2016, s.101.
549 Peter Singer, *Hegel*, çev. Cenk Özdağ, İstanbul: İstanbul Kültür Yayınları, 2021, s.16.

Bununla birlikte Hegel'de sivil toplum ve devlet arasındaki dikatomi aslında demokrasinin bütünüyle yadsınması olarak görülür. Yani Hegel'de "akılcı toplum meşruti monarşi"[550] ekseninde inşa edilir. Öyle ya da böyle nihai kararı verecek olan bir iktidar söz konusudur ki "özgür bir toplumda bu iktidar bir kişinin özgür kararıyla ifadesini bulmalıdır."[551] Hegel'de aklın devlette somutlaştığı[552] devletin aslında sivil toplumda bir tür hakem rolüne sahip olduğu kabul edilir. Bu rol sivil toplumdaki anarşik bir savaş neticesinde anlam kazanır. Yani herkesin herkese karşı savaştığı bir toplumda devlet hakem rolüne sahiptir. Sivil toplumun bir parçası olan daha doğrusu onun üyelerinin yurttaş/vatandaş sıfatını hak etmeleri için "kendilerini dünyevi olumsallıklardan arındırmaları hatta bu olumsallıkların üzerine çıkmaları gerekir."[553] Sivil toplumun üyeleri bu olumsallık kriterini gerçekleştirdiği ölçüde devlette vücuda gelen rasyonel özgürlüğün bir parçası olurlar. Sivil toplum ve devlet arasındaki bu dikatomi "toplumsal içerik ve politik biçim arasında keskin bir ayrılığı"[554] varsayar. Marx'ta ise demokrasi toplumsal içerik ve politik biçimin organik anlamda birliğini ifade eder. Talmon'un da dikkat çektiği üzere Marx'ın erken dönem yazılarındaki temel tema gerçek insanın despotizmin iki boyutundan azade olmasıdır.

Despotizmin birinci boyutu politik devletin salt ve soyut biçiminden, ikinci boyut ise paranın insan üzerindeki tahakkümünden kurtulmaktır.[555] Bu minvalde devletin ortadan kaldırılması anarşiye geri dönmeyi ifade etmekten ziyade insanların özgürce yaşayacağı, yaşamın bölünmez bütünlüğünün muhafaza edileceği dolayısıyla gerçek insanın, gerçek devletin öyle ki gerçek demokrasinin ortaya çıkması ancak böyle bir eksende mümkün hale gelir.[556] Gerçek insan, gerçek devlet, gerçek demokrasi hedefleniyorsa o halde tarih bir kurtuluş modeli olarak sunulmalıdır. Modern zamanların yarattığı belki de en büyük kötülük olarak değerlendirebileceğimiz devasa çaptaki zenginlik anlayışı, proletaryanın mülksüzleştirilmesiyle karakterize olurken Hegel'in "aklın gerçekleşmesi olarak dünyayı olduğu gibi meşrulaştırmasının"[557] karşısında

[550] Singer, a.g.e., s.16.
[551] Singer, a.g.e., s.16.
[552] Marx, *HHFE*, s.41.
[553] Talmon, *Political Messianism*, s.205.
[554] Talmon, a.g.e., s.205.
[555] Talmon, a.g.e., s.207.
[556] Talmon, a.g.e., s.207.
[557] Talmon, a.g.e., s.207.

konumlanmasının ispatıdır. Bu minvalde Marx'ın modernite kritiğini ayrıca anımsamak gerekir. *Manifesto* dikkatli bir şekilde okunduğunda modern toplumların iki temel özelliği karşımıza çıkar. Birincisi değişim ve mütemadiyen gelişmedir; ikincisi ise sermayedir. Yinelemek gerekirse sermaye olabildiğince en yüksek karı elde etmeyi amaçlar. Dolayısıyla sermaye mantığı, varlığını devamlı kılma gayesiyle öznellik, özgürlük, serbest piyasa ekonomisi ya da ekonomik bağımsızlık gibi durumları bir tür kurtuluş gibi sunarak aslında moderniteye temel atar.[558] Aslında sermayeyi üretim araçları ve hammaddeye sahip olmak şeklinde tanımladığımızda bu duruma modern toplumdan önce de rastlarız. Yani modern toplum ve eski toplum biçimleri arasında herhangi bir fark söz konusu değildir. Fakat farklı bir toplum yapısıyla birlikte farklı toplumsal ilişkiler modern toplumda belirmeye başlar. Modern toplumu, eski toplum biçimlerinden ayırıcı kılan husus üretim sürecinin mütema diyen genişlemesi, sermayenin ise bu gelişmenin başat aracı olmasıdır. Üretim sürecindeki genişleme ve ona bağlı olarak ortaya çıkan değişimin kaynağında ise ücretli emek bulunur. Bununla birlikte modern toplumun ekonomik ilişkiler ağı, meta üretimine dayalıdır. Hülasa, modern toplum ücretli emek ve meta üretimini temele almakla kendinden önceki dönemlerin ekonomik anlayışından ayrılır. Modern kapitalizmin en önemli özelliği emek ve meta üretimidir ki bu, modern toplumun iktisadi yönüdür. Modern kapitalizmin ve modern toplumun politik yönü ise devlet kavramına ilişkindir. Yani devlet ve kapitalist gelişme birbiri için kaçınılmazdır. Marx'a göre

> Siyasal anayapının siyasal anayapı olarak ancak özel alanların bağımsız bir varoluş kazandıkları yerde geliştiği açık. Ticaret ve toprak mülkiyetinin özgür olmadıkları ve özerklik kazanmadıkları yerde, siyasal anayapı bağımsız bir gerçeklik oluşturamaz. Ortaçağ özgürlüksüzlüğün demokrasisiydi. Devlet olarak devletin soyutlanması yalnızca çağdaş döneme ilişkindir, çünkü özel yaşamın soyutlanması ancak çağdaş dönemde görünüyor. Siyasal devletin soyut1anması çağdaş bir üründür.[559]

Marx için devlet modern bir olgu olarak belirir. Yinelemek gerekirse devletin hedefi de burjuvazinin çıkarlarını muhafaza etmektir. Marx'ın vurguladığı ve bizim için önemi haiz olan nokta kapitalist üretim biçimine ilişkin olarak ortaya çıkan ekonomik faillerin eşitlik ve özgürlük bakımından birbirlerini tanımalarıdır. Dolayısıyla devletin aracı hüviyeti, özel mülkiyetin güvencesini muhafaza etmek, bütün bireylerin eşitlik ve özgürlüğünü korumaktır. Bu durum, üretim araçlarına sahip ya da sermayedar ve emeğini

[558] Marx, *Grundrisse* s.39-40'ta bu duruma gönderme yapılır.
[559] Marx, *HHFE,* s.49.

satan işçiler için de geçerlidir. O halde devlet hukukun üstünlüğü, özgürlük, eşitlik hatta demokrasi gibi kulağa oldukça hoş gelen kavramlar ekseninde aslında burjuvazinin çıkarlarını muhafaza eder, kapitalist üretim koşullarına meşru bir zemin kazandırarak ona güvence sağlar; hülasa ekonomik egemenliğin devamlılığı mümkün hale gelir. Sonuç itibariyle Marx'ın modernite ve modern toplum eleştirisi ekonomik bir kritikten hareketle açıklanır. Modern toplum kapitalist üretim süreci, özel yaşamın kamusal yaşamdan ayrıldığı,[560] değişimin, dönüşümün, genişlemenin mütemadiyen devam ettiği, modern burjuva toplumunun özel çıkar ile karakterize olduğu vb. bir eksende ortaya çıkmıştır. Öyle ki tarihsel evrim sürecinin bir ürünü olan ve sermaye mantığının hâkim olduğu modern toplum, sömürü, sınıfsal bölünmeler, toplumsal çatışmalar, iş bölümü vb. durumlar üzerine inşa edilmiş, sermaye, emek, ürün, meta gibi kavramlar ekseninde yabancılaşma ile neticelenmiş en nihayetinde sermaye ve emekçi arasında bir dikatominin oluşumuyla karakterize olmuştur. Yani modern toplum bir çıkmaz ile karşı karşıya kalmıştır ki bu çıkmazın en temel ögesi yabancılaşmadır.

Bilindiği üzere tarihsel süreçte toplumlar ilkel komünal toplum, köleci toplum, feodal toplum, kapitalist toplum olmak üzere dört aşamadan geçerek tarih, komünist toplum ile 'son' bulacaktır.[561] Burjuva sınıfının yönetici bir statüde olduğu proletaryanın ise ezilen sınıf olarak nitelendirildiği, parlamenter demokrasi anlayışının hâkim olduğu, serbest piyasa ekonomisinin işlediği, üretim araçlarının tek elde daha doğru bir ifadeyle özel mülkiyete ait olduğu kapitalist sistem son sınıflı toplumdur. Mantıksal olarak kapitalizmden sonra sosyalizm, en nihayetinde komünist toplumun ortaya çıkacağı kabul edilirse ve komünist toplumda sınıfsız bir anlayış benimsenecekse elbette kapitalist toplum sınıfsal özelliklerin, sınıfsal çatışmaların vuku bulduğu 'son' toplum olarak karşımıza çıkar. Yani tarih, teolojinin terminolojisiyle, eskatolojik bir inanç ile sonuçlanır.

Marx için kapitalizm aslında devrimci bir yöne sahip olması sebebiyle başarılı bulur. Eş deyişle "feodalizmden kapitalizme geçişin "uygarlaştırıcı yönü övülerek onun üretici güçlerin gelişiminin önündeki"[562] tüm engelleri bertaraf eden devrimci bir tarafa

[560] Marx, a.g.e., s.230.

[561] Toplumların geçtiği aşamalar, aile, özel mülkiyet ve devletin kaynağına dair açıklamalar Engels'in Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni adlı eserinde etraflıca ifade edilir.

[562] Yıldız Silier, *Özgürlük Yanılsaması,* s.131.

sahip olduğu ifade edilir. Bu minvalde kapitalizmin doğasını hakkıyla kavrayan Joseph Alois Schumpeter (1883-1950) "kapitalizmin yenilgileri sebebiyle değil, başarıları sebebiyle yenileceğini ve yerine ise sosyalizmin geleceğini"[563] belirtir. Kapitalizmin başarı sergilediği su götürmez bir gerçektir. Ancak temel mesele sergilenen başarının aynı zamanda kendi öz yıkımıyla sonuçlanmasıdır. Kapitalizm, teolojik terminolojiyle, kendi kıyametini kendisi yaratır. Çünkü yoksul, ezilen, emeğine ve emek ürününe yabancılaşmış işçi sınıfı kapitalizmin yaratımıdır. Yani kapitalizm kendi düşmanını kendisi yaratmıştır. Bu düşman, sadece işçi sınıfına ilişkin değildir. Schumpeter'e göre kapitalizmin asıl düşmanları "bilgi sahibi olan fakat iktidar sahibi olmayan"[564] "entelektüellerdir". Öyle ki ifade özgürlüğü kapsamında kendi tezlerini eleştirel, ahlaki öğütler ve ders verici çerçevede savunarak burjuvazinin vicdanını rahatsız eder, servet meselesini ekonomik evrime ilişkin bir biçimde doğal bir edinim olarak kabul eder.[565] Dolayısıyla zenginleşme bir değer olarak kabul edilse bile burjuvazi veya egemen sınıf kendi öz değerine yabancılaşır. Hakikaten de gerek İngiliz gerek Rus Devrimleri olsun "onlar, egemen sınıfın kendi öz değerlerine inanmadığı tüm tarihsel koşulların kaynağında"[566] yer alırlar. Bu anlamda proletarya aslında burjuvazide de dâhil proletaryanın adeta 'seçilmiş bir sınıf' kimliğiyle insanlığın genel kurtuluşunu, politik bir devrim neticesinde gerçekleştireceğine dair bir beklenti söz konusudur. Öyle ki tüm haklarından ve (görünürde eşitlik, özgürlük vb. soyut haklara sahip olsa bile) toplumsal arenadaki payından mahrum bırakılan ezilmiş bir sınıf olan proletarya tam anlamıyla "adaletsizliğin kurbanıdır."[567] Dolayısıyla devrim, ellerinde yükselecektir. Devrim, mevcut dünya düzeninin çözülüşü ve proletaryanın varoluşunun gizemini ifade eder. Yanı sıra devrim, var olan düzenin iflası, iktidarsızlığın göstergesi ve çöküşün simgesidir. Bu minvalde, özel mülkiyetin bertaraf edilmesine yönelik proleter talep, mevcut ekonomik ve politik rejimin sinir uçlarına dokunur.[568]

Marx'ın ülküsü, tam anlamıyla ekonominin esaretinde olan toplumsal düzeni protesto etmek, böyle bir toplumsal düzenin karşısına özgür, emeğine, emek ürününe

[563] Claude Jessua, *Kapitalizm*, çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi, 2005, s.97.
[564] Jessua, a.g.e., s.97.
[565] Jessua, a.g.e., s.98.
[566] Jessua, a.g.e., s.98.
[567] Talmon, *Political Messianism* s.212.
[568] Talmon, a.g.e., s.213.

yabancılaşmamış insanı koymaktır ki komünist toplum böyle bir zeminde tasavvur edilir. Bundan mütevellit Marx'ın görüşleri "toplumsal yaşamda ekonominin oynadığı rol ve üretim biçimlerinin birbirini izlediği"[569] düşünceler ekseninde temellenmiştir. Marx, kapitalizmin öyle ya da böyle son bulacağı ve komünist toplumun inşa edileceğine yönelik sağlam kanaatlere sahip olsa da kapitalizmin hangi zaman diliminde son bulacağı ve komünizmin hangi zaman diliminde meydana çıkacağı noktasında sessizdir. Eagleton'un ifadesiyle "nasıl ki Yahudilere gelecekten haber vermek yasaklanmışsa, seküler bir Yahudi olan Marx da ileride"[570] nelerin meydana geleceği noktasında umumiyetle sessizdir. Fakat Marx, geleceğe yönelik çıkarımlarda bulunurken yaşadığı döneminin/şimdinin/şuanın koşullarını temel alır. Dolayısıyla Marx'ta 'gelecek' boş bir spekülasyon olarak kavranmamalıdır. Walter Benjamin'in (1892-1940) de belirtiği üzere "tarihsel maddeciliğe bağlı olanlar zamanın eşiği üzerinde hareketsiz duran bir şimdi'den asla vazgeçmezler."[571]

Musa bin Meymun (1135-1204) Mesih'in gelişine dair herhangi bir haber verilmediği, Musevilikte, geleceğe yönelik bir öngörüde bulunmanın yasaklandığını; dolayısıyla kıyamet zamanını kestirmeye yani bu anlamada hesap kitap yapanların lanetlendiğinin altını çizerek *Mektuplar* adlı eserinde çarpıcı nitelikte olan şu ifadelere yer verir:

> Mesih'in gelişi için bir tarih verilemez; onun yakında ya da uzakta olduğuna bakıp hareketlerini öngörmemizi sağlayacak böyle bir tarihten söz edilemez. […] Danyal peygamber takdiri ilahiyi bilmenin ne kadar çok hikmet gerektirdiğini ve onun aynı zamanda ne kadar karanlık ve gizli olduğunu bize açıklamıştı. Bu yüzdendir ki kutsanmış bir hafızası olan üstatlar bizi Mesih'in geleceği kıyamet zamanı hakkında tahmin yürütmekten caydırmaya çalışır. Çünkü zamanın geldiğini ama Mesih'in gelmediğini görüp kafalarının karışmasından korkarlar. Kutsanmış bir hafızası olan üstatlar şöyle der: Kıyamet zamanını hesap edenlerin nefesi kesilsin![572]

Mesihçi peygamberlikte esas olan önceden haber verilen bir meseleyi tevekkül ederek beklemek yerine onun gerçekleşme ya da gelme ihtimaline odaklanmaktır. Tam da bu sebeple Mesihçi peygamberlik bilinenin, gerçekleşme yani olma olasılığını mütemadiyen değişime tabi tutması hasebiyle zamansal anlamda şimdi'ye dikkat

---

569 Eagleton, *Marx Neden Haklıydı?* s.49.
570 Eagleton, a.g.e., s. 83.
571 Daniel Bensaid, *Davetsiz Misafir Marx*, çev. Mehmet Sert, İstanbul: Yordam Kitap, 2022, s.80.
572 Bensaid, a.g.e., s.81.

çeker.[573] Bu durum Mesihçi peygamberliğin politik ve stratejik olanı temsil ettiğine işaret eder. Marx komünist toplumun geleceğini daha doğrusu gelme/gerçekleşme ihtimalini 'şimdinin' ekonomik kritiğinden hareketle ele alır. Öyle ki Marx "sınıfların mantıksal olarak imkânsız eşitlenmesini onların tarihsel bakımdan zorunlu olarak ortadan kaldırılmasıyla"[574] eşitler. Yani tarihin sınıf çatışmaları üzerinden okunması bu çatışmaların öyle ya da böyle nihai bir toplumda son bulacağı anlamına gelir. Bu, gerçekleşmesi ihtimal dahlinde olan bir durumdur. Dolayısıyla "tarihsel zorunluluk olması gerekeni ve olabilecek olanı bildirir."[575] Kapitalizm işleyiş mantığı ve içkin yasaları sebebiylekendi felaketini hazırlar. Marx'ın *Kapital I*'de belirttiği üzere "kapitalist üretim doğal bir sürecin kaçınılmazlığıyla kendi inkarına varır."[576]

Kapitalist sistemin işleyiş mantığı tam anlamıyla bir felakete zemin hazırlar. Lenin'in Ekim Devrimi öncesinde kaleme aldığı *Yaklaşan Felaket ve Kurtulma Çareleri* adlı eseri de muhtelif bağlamlarda aynı duruma dikkat çeker. Yani kapitalizm için felaket kaçınılmazdır; teolojik terminolojiyle apokaliptik bir mesele söz konusudur ki felaket/kıyamet ve 'son' öyle ya da böyle gerçekleşecektir. Bu 'son' teolojik ifadeyle eskatolojik bir Krallıkta yerini bulur. İlk günahın lekelediği insan hatta dünya "bu çağa son verip yeniçağı resmen başlatacak olan"[577] İsa'nın Krallığında arınacak ve nihai sona ulaşacaktır. Eskatolojik Krallık anlayışında zengin kimselere yer verilmemektedir.[578]

Tüm ülküsünü insanın diğer insanlar ve doğa ile özgürce yaşadığı toplumsal bir düzen kurmaya adayan Marx, Yahudi-Hıristiyan geleneğince bildirilen Mesih anlayışından, Rönesans ve Aydınlanma çağı düşünürlerinin tesirinin de etkisiyle kusursuz bir insan hatta kusursuz bir toplumsal düzen tahayyül eder. Sınıfların mütemadiyen çatışma halinde olduğu tarih "insanın kendisini gerçekleştirme yoludur ki ideal toplum, üretici ve yaratıcı gizil güçlerini gerçekleştirmiş insanların oluşturduğu toplumdur."[579] Sınıfsal ayrımın ve çatışmanın, özel mülkiyetin bertaraf edildiği bu toplum ilkesel anlamda ilkel komünal topluma yani başlangıca bir dönüştür aslında. Teolojik ifadelerle

---

[573] Bensaid, a.g.e., s.81.
[574] Bensaid, a.g.e., s.82.
[575] Bensaid, a.g.e., s.82.
[576] Marx, *Kapital I*, s.
[577] Galip Atasağun, "Hıristiyanlıkta Kıyamet Alametleri ve Dünyanın Sonu", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.8, S.8 (1998), s.136.
[578] *Matta 19:23*.
[579] Eric Fromm, *Çağımızın Özgürlük Sorunu*, s.39.

başlangıç noktası *Cennet*/*Aden Bahçesi* ya da ilk günahın işlenmediği o kusursuz bahçeye dönüştür ki bu durum ancak kıyamet yani bir devrim neticesinde vuku bulur.

"Bütün komünistler cennete"

2.2.6. Cennet'in (Aden Bahçesi) İz Düşümü: Komünizm

Marx'ın ileri sürdüğü görüşlerde dört temel nokta bugün de önemini muhafaza etmektedir. Birincisi toplumların, uzun süreli olacak şekilde belirli hareket yasalarına/kanunlarına bağlı olduğudur. İkincisi bu hareket yasalarının, ekonomik karaktere sahip olduğu daha açık bir ifadeyle toplumun, maddi üretim güçleri ekseninde şekillendiğidir. Üçüncüsü toplumların tabi olduğu hareket yasalarının –değişmeksizin- tarih sona ulaşıncaya dek sınıf çatışmasının devam edeceğidir. Dördüncüsü tarih sona erdiğinde sınıf çatışmasının da son bulacağı dolayısıyla yeryüzü/dünyevi bir cennetin inşa edileceğidir.[580] Bu dört nokta yirminci yüzyılın sonlarında çöken Sovyet Komünizminin Marx'tan nasıl koptuğuyla ayrıca alakalıdır.

Marx'ın topluma ilişkin olarak açıkladığı hareket yasaları bakımından feodalizmden kapitalizme geçiş süreci toplumun üretim güçlerini sınırlamasıyla mümkündür. Aynı şekilde Kapitalizmden sosyalizme geçiş, kapitalizmin üretim güçlerini yani üretici potansiyelini engellemek/sınırlamak ile mümkün hale gelir ki "proletarya diktatörlüğü"[581] böyle bir sürecin neticesinde gerçekleşebilir. Bu, bir süreç gerektirir. Eş deyişle sosyalizme geçiş, doğrudan doğruya ya da aniden gerçekleşmez. Ancak Rusya hızlı bir şekilde "doğrudan doğruya feodalizmden sosyalizme geçmiştir."[582] Marxist literatüre yaptığı katkılar ile bilinen günümüz Marx okuyucuları arasında yer alan Meghnad Desai'nin de belirttiği üzere (1940-) "bireysel emekten doğan dağınık özel mülkiyetten kapitalist özel mülkiyete geçiş uzun, şiddetli ve zor bir süreçtir."[583] Marx için

---

[580] "Marx After Communism", *The Economist*, çev. Atilla Yayla, *Liberal Düşünce Dergisi* (Kış 2004 Sayısı), s.51.

[581] *GFPE*'de "proletaryanın diktatörlüğü" kapitalizmden komünizme geçişteki ara dönem olarak ifade edilir. Bu diktatörlük klasik anlamda bir devlet şeklinden ziyade devlet ve devletsizlik arasında konumlanan bir tarihsel geçiş formudur. Marx ve Engels'in perspektifinden, kapitalist toplumda devlet, sınıfsal bir aygıt olarak işlerken komünist toplumda gittikçe işlevsiz hale gelecektir. Bu geçiş aşamasında devlet, proletaryanın iktidarını elde ettikten sonra eski üretim ilişkilerini tasfiye etmesini sağlayan geçici bir araçtır. Bkz. Marx, Engels, *GFPE,* s.92, 93.

[582] "Marx After Communism", *The Economist*, çev. Atilla Yayla, *Liberal Düşünce Dergisi* (Kış 2004 Sayısı), s.51.

[583] Meghnad Desai, *Marx'ın İntikamı*, çev. Gökçer Özgür, Ankara: Efil Yayınevi, 2011, s.126.

kapitalist özel mülkiyete geçişin dört ve altı asırlık bir zaman dilimini kapsayan bir süreç olduğu kabul edilir fakat Marx "kapitalist özel mülkiyetin toplumsal mülke dönüşmesinin"[584] daha kısa vadeli bir zaman diliminde gerçekleşeceği noktasında neredeyse emindir.

Kapitalizmden sosyalizme ve sonrasında komünizme geçişin öyle ya da böyle gerçekleşeceği ancak toplumsal mülkiyete dair dönüşümün ne zaman olacağı noktasında sessiz bir Marx ile karşılaşırız. Eagleton'un ifadesini tekrarlamak gerekirse Marx, gelecekte nelerin vuku bulacağı noktasında tıpkı bir Musevi gibi sükûnetini korur. Bir beklenti söz konusudur. Öyle ki bu beklenti teolojinin terminolojisiyle, kıyametin geleceğine/kopacağına dair kıyamet öncesi alametlerin neler olduğunu ifade eden semavi dinlerin tutumu gibidir. Marx komünizmin vuku bulacağına yönelik varsayımını çağdaş kapitalist sistemin kritiğinden yani meydana gelmiş/gerçeklemiş vb. ekonomik olaylar silsilesinden hareketle açıklar. Hatırı sayılır edebiyatçılar arasında yer alan Peyami Safa'nın (1899-1961) vurguladığı haliyle "sosyalizmin en koyu şekli olan komünizm"[585] kapitalizmin kendi öz yıkımına neden olan işleyiş mantığının neticesinde 'beklenen' bir sistem olarak karşımıza çıkar ki tarihin komünizm ile bir son bulur. Tarihin sonu devrimci Mesih'in yani proletaryanın ellerinde yükselir. Engels'in *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm* adlı eserinde dikkat çektiği üzere "Modern proletaryanın tarihsel görevi, bu dünyayı kurtarmaktır."[586] Marx'a göre proletaryanın hedefi, kendi öz eylemi/*praksis* vasıtasıyla bütün insanlığı kurtuluşa ulaştırmaktır.[587] Bu minvalde Marx, insanın düşünme vasıtasıyla özgürleştiği Hegelci anlayışın yerine eylemi yani *praksis*'i koyarak insani özgürleşmeye *praksis* bağlamında anlam yükler.

Marx'ın komünizm ve ona bağlı olarak diyalektik ve tarihsel materyalizminin ana unsuru olan *praksis*[588] işçi sınıfının *teorik bir bilince* sahip olmasıyla bir bütünlük arz eder. Yani, *praksis* ve *teorinin* pratik fonksiyonu bir bütünlük gerektirir. Burjuvazinin ve dahi kapitalizmin egemenliğini alaşağı etmek bilimsel bakımdan işçi sınıfının teorik bir bilince ulaşmasıyla mümkündür. *Manifesto*'un ikinci bölümünde belirtildiği üzere:

> Komünistler pratikte bütün ülkelerin işçi partilerinin en kararlı, hep ilerici bölümüdürler;

[584] Desai, a.g.e., s.126.
[585] Peyami Safa, *Sosyalizm, Marxizm, Komünizm*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2023.
[586] Karl Marx, Friedrich Engels *Anarşizm Üzerine,* çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, 1999, s.177.
[587] Marx, Engels, *Kutsal Aile*, s.394.
[588] Marx, Engels, a.g.e,, 397.

> teorik bakımdan proletaryanın geri kalan kitlesi karşısında proletarya hareketinin koşullarını, proletarya hareketinin seyrini ve genel sonuçlarını kavrama üstünlüğüne sahiptirler.[589]

Kapitalizmin sömürülen ve ezilen sınıfı olarak proletaryanın devrimci hüviyeti, eylemin/*praksis* ve *teori*nin birlikteliğindedir. Yoksulluğa karşı yıkıcı bir devrime sahip olan "devrimci özne" insanlığı yeni bir tarihsel noktaya taşıyacak ve yeni üretim ilişkilerinin hâsıl olmasını sağlayacaktır.[590] Proletaryanın hedefi, basit maddi çıkarlar (söz gelimi sendikalaşma) ya da Alain Badio'un (1937-) kavradığı şekliyle bir tür survivor yani "hayatta kalma mücadelesinin modalitesinden"[591] ziyade iktidarı ele geçirmek, devrimci eylemi gerçekleştirme potansiyeli taşıması bakımından dünya çapında bir değişim ve dönüşüm yaratmaktır.[592] Marx'a göre "komünist devrim geleneksel mülkiyet ilişkilerinden en köklü kopuş"[593] demektir. Dolayısıyla komünizme ulaşmak her şeyden önce proletaryanın politik iktidara sahip olmasını gerektirir. Bu minvalde sosyalizm, *bilinçli* bir şekilde yapılacak devrim ile mümkündür ki komünizmin başlangıcı böyle bir zemindedir. Tarihin sonu olan komünizm "politik bir din" olarak proletaryanın devrimci eylemi neticesinde gerçekleşecek; yeryüzü dünyevi bir cennet haline getirilecektir.

Vogelin'e göre Yuhanna İncil'inin sembolik anlayışından etkilenen Fichte için "son imparatorluk, dünyevi imparatorluk olarak Tanrı'nın imparatorluğudur."[594] Bu minvalde Tanrı'nın imparatorluğunun gerçekleşmesi, insanlığı kurtuluşa ulaştırma ya da ihya etme öz Alman halkına mahsustur.[595] Yani insanlığı ihya etmek belirli bir ırka ait ama evrensel çapta vuku bulacaktır. Bir çıkarım yapmak gerekirse tarih düşüncesi, evrensel bir tarih düşüncesi şeklinde kavramsallaştırıldığında anlam kazanır. Tarihi kaba komünizm, sınıf devleti ya da sınıf çatışmaları son olarak nihai komünizm olarak değerlendiren Marx için dünyevi imparatorluğun ya da dünyevi cennetin/komünizmin taşıyıcısı proletaryadır. Vogelin'e göre Marx, Fichte, Comte, Vico, Saint-Simon gibi ırk teorisyenleri "dünya tarihini ırkların hareketleri ve mücadeleleri"[596] olarak okumakla birlikte bu durumun taşıcıları olarak *seçilmiş* bir Germen ırkını ön plana çıkarırlar. Avrupa tarihinde kıyamet

---

589 Marx, Engels, *Komünist Manifesto*, s.57.
590 Raymond Lota, Nayi Duniya, *Alain Badio Eleştirisi*, çev. Selen Göbelez, Barış Şannan, İstanbul: Patika Kitap, 2014, s.56.
591 Raymond Lota, Nayi Duniya, a.g.e., s.56.
592 Marx, Engels, *Komünist Manifesto*, s.64-65.
593 Marx, Engels, a.g.e., s.67.
594 Vogelin, *Siyasi Dinler*, s.49.
595 Vogelin, a.g.e., s.49.
596 Vogelin, a.g.e., s.49.

senaryosu kendisine bir *şeytan* sembolü belirler ki onların sembolik bakımdan ortak yönü "bilimi" vurgulamalarıdır. Söz gelimi Leviathan'ın şeytanı Katolik Kilisesi, Kant'ın şeytan olarak belirlediği sembol içgüdüsellik, Fichte için şeytan din ve metafizik, proletaryanın şeytanı ise burjuvazidir.[597] Marx *praksis* kavramı bağlamında tarihsel materyalizmi -tabiri maruz görün- "materyalist" kılmayı hedeflerken bir taraftan "bilimsel anlayışı" ön plana çıkarmış öte taraftan proletaryanın *seçilmiş* bir sınıf olması ve tarihin son aşaması olan komünizme giden yolu açması sebebiyle de eskatolojik bir anlayış çizer. Öyle ki *Manifesto*'nun 1882 Tarihli Rusça Önsözü'nde Marx *Manifesto*'nun hedefini çağdaş burjuva (proletaryanın sembolik şeytanı) mülkiyetinin "yaklaşmakta olan kaçınılmaz yıkılışını ilan etmek"[598] olarak belirler. Teolojinin terminolojisiyle kaçınılmaz bir son olan kıyamet Marx'ın jargonuyla devrim yaklaşmakta yine teolojinin terminolojiyle Tanrı'nın/Mesih Krallığı Marx'ın jargonuyla proletaryanın zaferi yaklaşmaktadır. Bu zaferin ve elbette Tarihin nihai neticesi, yabancılaşmanın ve özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasıdır. Marx'ın *1844 El Yazmaları*'nda ifade ettiği üzere:

> *Özel mülkiyetin* olumlu kaldırılması, *insanal yaşamın* sahiplenilmesi, demek ki tüm *yabancılaşmanın* olumlu kaldırılması, sonuç olarak din, aile, devlet vb. dışı insanın kendi insanal, yani *toplumsal* varlığına dönüşü anlamına gelir. Dinsel yabancılaşma, dinsel yabancılaşma olarak ancak *bilinç* alanında, ancak insanın vicdanında olur; ama iktisadi yabancılaşma *gerçek yaşamın* yabancılaşmasıdır. Öyleyse kaldırılması her iki yönü birden kapsar.[599]

Bu minvalde komünizm insanın insan ve aynı zamanda insanın doğa ile olan çatışmasının çözüldüğü bir toplum biçimidir. Yinelemek gerekirse Marx'ın teorisinde ekonomik ya da iktisadi yabancılaşma insani öze ilişkin olan üretim ve üretim süreci kavramlarına bağlı olarak açıklanır. Yani insan kendi ürettiğine yabancılaşır. İnsan-doğa çatışması ise insanın doğayı kontrol altına alması, onu yeniden düzenlemesi ve planlaması daha doğrusu onu özgür bir şekilde değiştirip dönüştürmesiyle aşılır. İnsanın akli, duygusal yani özgürlüğünün ve düşünme kudretinin doğaya olan bağımlılık tarafından sınırlanmadığı bir durumda insan-doğa çatışması sona erer. Öyle ki "tarih öncesi" dönem de ancak insan-insan ve insan-doğa çatışmasının bitimiyle kapanır.[600] Eric Fromm'un

---

[597] Vogelin, a.g.e., s.49.
[598] Marx, Engels, *Komünist Manifesto*, s.93.
[599] Marx, *1844 El Yazmaları*, s.172.
[600] Eric Fromm, *Çağımızın Özgürlük Sorunu*, s.37-38.

kayda değer izahıyla:

> Ancak bu aşamadan sonra özgür insanların doğa ile olan ilişkilerini, planlarını yeniden düzenleyebilecekleri yaşam ülküsünün (sadece iş ve üretim yerine) insanın gizil gücünün gerçekleştirilebileceği, insanın kendisinin amaç olabileceği, yeni bir tarih döneminin insancıl bir tarihin başlaması mümkün olacaktır. Marx'ın ülküsü, insanın hemcinsleriyle ve Doğa ile bir arada ve özgürce yaşayabileceği bir düzenin kurulmasıdır.[601]

Bu düzenin inşa edilmesi yabancılaşmanın, özel mülkiyetin, iş bölümünün vb. öz bir ifadeyle insanı, kapitalist sisteme ya da burjuvaziye esir eden her durumun bertaraf edilmesiyle sınıfsal çatışmaların olmadığı komünizmde mümkün hale gelir. Sınıfsız toplumun özgürlüğü, Hegel'in akıl bağlamında ifade ettiği hukuk devletinin ahlaklı yurttaşlarının sahip olduğu özgürlük anlayışından ziyade insanın gönlünce yani özgürce, herhangi bir kısıtlamaya tabi olmaksızın ürettiği ve tükettiği bir özgürlük anlayışıdır. *Alman İdeolojisi*'nde açıkça ifade edildiği üzere:

> *Komünist toplumda, yani kimsenin sınırlanmış bir faaliyet alanının içine hapsolmadığı, herkesin arzu ettiği bir dalda işin üstesinden gelebileceği toplumda, toplum genel üretimi düzenler. Böylece, bugün başka bir şey yarın başka bir şey yapmak, hiçbir zaman avcı, balıkçı, çoban ya da eleştirmen olmak durumunda kalmadan, akla estikçe, sabahleyin avlanmak, öğleden sonra balık tutmak, akşam sığır yetiştiriciliği yapmak, yemekten sonra da eleştiri yazmak mümkün olur.*[602]

Marx *Felsefenin Sefaleti*'nin ikinci bölümünde burjuva toplumunda bir nesnenin üretimi için harcanan zaman ile o nesnenin niteliği, azami olarak tüketimi, maliyetinin düşük olması, yararlılığı vb. (söz gelimi patates, alkol vb.) arasındaki bağın nasıl olduğunu açıklamaya girişir. Marx'a göre sefalet üzerine inşa edilen toplumlarda en bayağı ürünler, oldukça fazla sayıda olmaları hasebiyle kullanılma önceliğine sahiptir.[603] Oysa gelmesi beklenen sınıfsız toplumda "kullanım, asgari üretim zamanı ile belirlenmeyecek, nesnelere harcanan toplumsal üretim zamanı onların toplumsal yararlılıkları"[604] bağlamında saptanacaktır.

Tarihsel bir hareketin ifadesi olan komünizm mevcut koşulları alt üst edilmesini ifade eden gerçek bir harekettir. *Manifesto*'nun doğuşunda etkili olan Komünist/Marxist Birlik (1847) kuruluşundan bu yana "komünizm modern çağın merkezi politik ideolojisi haline gelmiştir."[605] Bu minvalde komünizm, işçilerin perspektifinden kapitalist sistemin

---

601 Fromm, a.g.e., s.38.
602 Marx, *Alman İdeolojisi*, s.41.
603 Marx, *Felsefenin Sefaleti*, çev. Ahmet Kardam, Sol Yayınları, 2011, s.62.
604 Marx, a.g.e., s.62.
605 Negri, *Bizim Gibi Komünistler*, s.91.

işleyiş mantığı onun gelişme mekanizmasının tahliline dayanır. Varlığını ve varlığının devamını emek gücünün sömürüsüne borçlu olan kapitalist sistem işçi sınıfı partisi tarafından "bilimsel" bir şekilde değerlendirilmeye tabi tutulur. Eş deyişle ekonominin, toplumsal süreçlere olan etkisi incelenir. Sosyo-ekonomik dinamikleri tahlil eden bu inceleme, mevcut sosyo-ekonomik dinamikleri analiz ederek komünist geleceğin nasıl olacağına, komünist sistemin benimseyeceği stratejilere odaklanır ki Marx'ın "bilimsel" sistem önerisi de böyle bir zeminde anlam kazanır.[606]

Tarihin sonu olarak ilan edilen komünizm, Marx'ın tarih doktrinini geniş bir yelpazede ele almasının neticesidir. Öyle ki politik ekonominin sırrına vakıf olma gayretinde olan Marx, tarih teorisini Hegel vasıtasıyla A. Smith ve Aydınlanmanın İskoç filozoflarından devralarak onun kapsamını öyle genişletir ki en nihayetinde herkesin birbirine bağımlı ama özgür olacağı bir toplum tasavvur eder. Smith için tarihin sonu, insanlığın ticaret ve özgürlükte aldığı kayda değer yoldur. Francis Fukuyama için (1952-) tarihin sonu Berlin Duvarı'nın yıkılışı, ticaret ve özgürlüğün evrensel çapta gelişimidir. Yani kapitalizm ve demokrasinin almış olduğu yoldur. Marx ise insanlık tarihinin son aşamasını birey ve özel mülkiyet ekseninde anlam kazanan kapitalizm ve parlamenter demokrasi anlayışının da ötesinde olan komünizm olarak belirler.[607] "Tarih boyunca devam eden aralıksız bir sürecin parçası"[608] olarak komünizm *Alman İdeolojisi*'nde belirtildiği üzere egemen halkların birlikte hareket etmesi ve aynı anda harekete geçmesi yani eylemde bulunmasıyla mümkündür.[609] Böyle bir hareketin doğuşu mevcut koşulların daha net bir ifadeyle kapitalist sistemin işleyiş mantığından kaynaklanır. Marx'ın bilhassa yabancılaşma kavramını merkeze alarak ifade ettiği şekliyle:

Yabancılaşmanın "katlanılamaz" bir güç, yani insanların ona karşı devrim yaptıkları bir güç olabilmesi için insanlığın büyük çoğunluğunun "mülkiyetten yoksun" hale getirmiş ve aynı zamanda onu, var olan bir zenginlik ve kültür dünyası ile çelişki içine sokmuş olması gerekir. Her ikisi de üretici güçlerin önemli bir büyümeye, yüksek bir gelişim düzeyine ulaşmasını şart koşar. Öte yandan üretici güçlerin bu gelişiminin

606 Marx, *Felsefenin Sefaleti,* s.91.
607 Meghnad Desai, *Marx'ın İntikamı*, çev. Gökçer Özgür, Ankara: Efil Yayınevi 2011, s.7.
608 Negri, *Bizim Gibi Komünistler*, s.14.
609 Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, s.42.

mutlak zorunlu pratik bir önkoşul olmasının bir diğer nedeni de şudur: Bu koşul olmaksızın yalnızca *yoksunluk* gelişir; yani yokluk ile birlikte zorunlu ihtiyaçlar uğruna çatışma yeniden başlar ve bütün o eski pislik yeniden ikame olur. Çünkü yalnızca üretici güçlerin bu evrensel gelişimi ile insanlar arasında bir temas kurulabilir.[610]

Bugün de olduğu gibi evrensel çapta gelişim gösteren, küresel rekabetin tüm dünyaya yayıldığı, üretim güçlerinin globalleştiği bir dünyada proletaryanın hareketi de elbette evrensel çapta olacaktır. Proletaryanın evrensel-tarihsel karakteri onun eyleminin neticesi olan komünizmin de evrensel-tarihsel olarak var olabilirliğini imler.[611] Öyle ki komünizmde bireysellik, kolektifliğin karşısında konumlanmaktan ziyade bireyselliğin tanınması, gerçek anlamda özgürlük sunan komünal bir hayatın tesis edilmesi söz konusudur.[612] Hakiki komünizm, çağdaş kapitalizmin insan anlayışını bertaraf etmek, insanın kendisini baştan yaratacağı yani yenileyeceği koşulların yaratılmasını ifade eder ki bu durum, insanın bir taraftan üretmesi öte taraftan kendisini geliştirebileceği eylemlerde bulunması demektir.[613] En temelde "işin ve öznelliğin özgürleşmesi arasındaki ittifak"[614] olarak kavramamız gereken komünizm, belirli yönleriyle kötü bir şöhreti salık veren Stalinizmden de ayrıca kurtarılması gerekendir.

Marx'ın komünizm anlayışında belirgin olan husus sömürünün ortadan kaldırılması gerektiğidir. Marx'a göre bireyler arasındaki sömürü bertaraf edilirse ulusların birbirine karşı uygulamış olduğu sömürü de bertaraf edilecektir.[615] Hem bireyler arası sömürünün hem de bir ulusun diğer bir ulus üzerindeki sömürüsünün ortadan kaldırıldığı toplumsal bir düzen aynı zamanda döneme hâkim olan fikirlerin de ortadan kaldırılması demektir. Fikirler tarihi ve maddi üretim araçları arasında ilişki kuran Marx'a göre dönemin maddi üretim anlayışı aynı dönemin fikri üretimiyle paralellik arz eder. Maddi üretimin fikirsel ya da zihinsel yapıyı şekillendiren etkisi maddi üretim değiştiğinde değişecektir. Marx'a göre "her çağın hâkim fikirleri her zaman hâkim sınıfın fikirleri olmuştur."[616] *Alman İdeolojisi*'nde tüm nüanslarıyla vurgulandığı üzere:

---

[610] Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 42.
[611] Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, s.42.
[612] Negri, *Bizim Gibi Komünistler*, s.13.
[613] Negri, *Bizim Gibi Komünistler*, s.13.
[614] Negri, *Bizim Gibi Komünistler*, s.16.
[615] Marx, Engels, *Manifesto*, s.65.
[616] Marx, Engels, *Manifesto*, s.65.

[…]

> toplumun *maddi* egemen gücü olan sınıf, aynı zamanda egemen *fikri* güçtür. Maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, bu sayede aynı zamanda zihinsel üretim araçlarının da üzerinde denetim kurar; böylelikle zihinsel üretim araçlarından yoksun olanların düşüncelerini de genel olarak kendine tabi kılar.[617]

Bu anlamda proletarya sadece toplumsal değişim ve dönüşüm ile birlikte fikirsel ya da zihinsel yapıda da devrim yaratacak olan sınıftır. Proletarya *teori* ve *praksis*'in birlikteliğiyle hareket etmelidir. Teori gereklidir ki zira *praksis*'in hangi minvalde, nasıl hareket edeceğini, nasıl bir yön çizilmesi gerektiği üzerine düşünmeyi mümkün kılar. Bu husus, teolojinin terminolojisinde iman ve amel arasındaki ilişki olarak karşımıza çıkar. Bildiğimiz üzere amelin anlam kazanabilmesi veya makbul olması için önce iman edilmesi gerekir. İman etmek Tanrı'ya ve peygamberlere itaat etmek; dolayısıyla Tanrı'nın peygamberler vasıtasıyla salık verdiği kuralları kabul etmek ve bu kurallarla ahenk içinde yaşamak demektir. Bu sebeple amelin temel koşulu iman etmektir.

Günümüzde Ortodoks Yahudiler imanın esaslarına ya da amentüsüne dair M. Meymun tarafından belirlenen on üç maddeden oluşan prensipleri benimser. Hıristiyanlık, ilahi vahiy tarafından bildirilen ve kilisece doğrulanan öğretilerin kabulüne ilişkin olarak imanı ifade eder.[618] Augustinus'a göre mahiyeti itibariyle iman, düşüncenin tasdik etmeyi ihtiva etmesidir. A. Thomas'a göre iman eylemin zihinde gerçekleşmesi yani insan iradesine dayalı olarak vuku bulmasıdır. İslam'da iman, dinin temel prensiplerine itaat etmeyi ve yaşamın dinin temel ilkelerine bağlı olarak düzenlenmesi demektir. Eş deyişle iman ve amel arasında karşılıklı bir ilişki vardır ki imanın amele ve hayata sirayet etmesi gerekir.[619] Üç büyük semavi dinin perspektifi amelin anlam kazanabilmesini imanın varlığına bağlayarak iman ve amel arasındaki doğru orantının önemine dikkat çeker. Seküler ve politik bir din olan komünizmde de teori ve *praksis* birbirini beslemesi gereken, birbiri üzerinde tesiri olan ve birbiriyle doğru orantıya sahip olması gereken bir ikilidir.

Materyalist tarih anlayışı ve kapitalizm kritiğine bağlı olarak ortaya çıkan artı değer kuramları Marx'ın öne çıkmasını sağlayan hususlar olsa da Marx her şeyden önce "devrimci" bir hüviyetle karşımıza çıkar. Öyle ki *Manifesto*'nun yazılış gayesi ve ilan

---

[617] Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, s.52.
[618] TDV İslam Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/yahudilik (Erişim Tarihi: 08/01/2025).
[619] TDV İslam Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/yahudilik (Erişim Tarihi: 08/01/2025).

edilme nedeni seküler bir Yahudi olan Marx'ın, çağdaş kapitalizmin işleyiş mantığını *tufan* ilan eden ve komünist toplumda son bulacak bir tarihin açıklamasıdır ki proletaryaya dönük olan bir *çağrı*dır. Kapitalizm yıkılacaktır; peki ama nasıl? Kapitalizmden sonra sosyalizm ve onun akabindeki komünist toplum biçim olarak nasıl olacaktır? Kuşkusuz kapitalizmin yıkılması devrimci bir harekete bağlıdır. Bununla birlikte Marx bilhassa 1872 yılında Hollanda basınına sunduğu bir takım demeçlerde Amerika'da ve İngiltere'de demokratik bir geçişin mümkün olduğuna da inanan bir düşünürdür. Yani işçiler "barışçıl ve demokratik bir süreç eşliğinde komünizme geçebileceklerdir."[620]

Evet, komünist toplum ister devrimci eylem neticesinde isterse demokratik ve barışçıl yollar ile olsun tarih biliminin yasaları gereğince gelmesi *beklenen* bir toplumdur. Fakat Marx komünist toplumun tasvirinde oldukça ketumdur. Marx'ın komünist toplum biçiminin tasvirine yönelik daha doğru bir ifadeyle gelecekte nelerin hangi formatta meydana geleceğini betimlemesi noktasında isteksizliği teolojik ifadeyle *cennet* hakkında bir şeyler söylemek ama onun nasıl olacağına dair insani bilginin sınırlı olması gibidir.

Marx üretici güçlerinden gelişimine ilişkin olarak tarihin nasıl hareket ettiğini yani tarihin devinimini açıklar. O, en temelde *Manifesto*'da ilan edildiği gibi tarih ve ekonominin nasıl yol aldığına dikkat çekerek proletaryanın kurtuluşunu amaç edinir. Eş deyişle işçilerin tarihte nasıl rol oynayacağı vurgulanır. Dolayısıyla işçilerin bilinçlendirilmesi gerekir. Bu anlamda tarih ve iktisadi koşullara yönelik daha doğrusu mevcut gerçekliği tasvir etmek ve tanımlamak noktasında teori önem arz eder. Marx'ın amacı, devrimci bir prensip eşliğinde işçilerin bilinçli olmasını sağlamak ve koşullar el verdiğinde devrime hazır hale getirmektir.[621] Bu bakımdan Marx, mevcut zamanı ve geçmişi yöneten yasaların nasıl işlediğini açıklayabileceğini fakat tarihin işleyiş sürecine yani akışına kendi iradesiyle müdahale edemeyeceği noktasında da farkındalık sahibidir.[622] Başka bir söylemle Marx çağdaş dönemin insanlarınca/proletarya tarafından inşa edilecek yeni toplumun biçiminin nasıl olabileceği noktasında kesin bir öngörüde bulunamayacağının farkındaydı.

---

[620] Peter Singer, *Marx*, s.92.
[621] Peter Singer, *Marx*, s.94.
[622] Peter Singer, *Marx*, .94.

Yanı sıra *1844 El Yazmaları*'nda komünizmi "tarihin çözülmüş bilmecesi"[623] olarak ifade eden Marx'a göre:

> […]
>
> Komünizm, insan ile doğa, insan ile insan arasındaki karşıtlığın gerçek çözümüdür; varoluş ile öz, nesnelleşme ile kendinin olumlanması, özgürlük ile zorunluluk, birey ile cins arasındaki savaşımın gerçek çözümüdür. Tarihin çözülmüş bilmecesidir ve kendini bu çözüm olarak bilir.[624]

Bu minvalde komünizm öyle konumlanır ki tam anlamıyla yeryüzünde inşa edilmesi gereken cennet olarak karşımıza çıkar. İnsanın diğer insanlarla, doğayla kendi özüyle, bireyin türüyle ve özgürlüğün zorunluluk ile çatışma halinde olmadığı bir toplum anlayışı, ilk günah öncesi durum yani cennet ile özdeştir. Dünyanın ve toplumun 'kusurlu' olmasının mimarı olan özel mülkiyet ve ona bağlı olarak ortaya çıkan adil olmayan bölüşüm ancak bu durumun panzehiri olan proletaryanın devrimci eylemiyle ortadan kaldırılacaktır. Teolojik terminolojiyle ilk günahın işlenmesinden sonra insanın ve yeryüzünün kusurlu hale gelmesi, toprağın lanetlenmesi[625] ve tekrar toprağa dönünceye dek insanın kendi alın terine (cennette emek vererek geçim sağlama söz konusu değildir) mahkûm edildiği bir döngü Mesih'in krallığı ile son bulacaktır.

Yinelemek gerekirse *Alman İdeolojisi*'nde Marx, iş bölümü kavramına ilişkin olarak komünist toplumda insanların sadece tek bir işe yani dar mesleki rollere mecbur bırakılmayacağını (günün belirli bir saati avlanmak, öğlen saatlerinde balık tutmak ile meşgul olmak vb.) öne sürerek tam anlamıyla aşkın bir cennet anlayışının yeryüzüne olan izdüşümüyle karşımıza çıkar. Hatta Marx bireylerin kendi özel çıkarı ve toplumun müşterek çıkarı arasındaki ayrımın komünizmde bertaraf edileceğini ayrıca belirtir.[626] Bu durum Peter Singer'ın (1946-) da dikkat çektiği üzere Platon'a dek uzanan bir ahlak felsefesine katkı sunar. Öyle ki kişisel mutluluğu erdemli yaşam ile doğru orantılı gören ve yine kişisel mutluluğu bireyin topluma olan katkısı ile paralel tutan Platon özetle birey ve toplum toplumun çıkarları arasında bir ahenk olması gerektiğini, mutluluğun da bu düzlemde ele alınmasının önemine dikkat çeker.[627]

---

623 Marx, *1844 El Yazmaları*, s.172.
624 Marx, *1844 El Yazmaları*, s.172.
625 *Yaratılış 3-4:17*.
626 Peter Singer, *Marx*, s.95.
627 Peter Singer, *Marx*, s.96.

Marx'ta birey ve toplumun çıkarı insani gelişmenin bir özelliği olarak kabul edilir;[628] ancak bu gelişmenin mütemadiyen devam etmesi söz konusu değildir. Çünkü bireyin çıkarı ve toplumun çıkarının çatışmadığı bir durum komünist toplumda mümkün hale gelecektir. Marx, komünist toplumun imkânını materyalist tarih anlayışı ile destekler. Yani toplumun iktisadi temelindeki değişim ve dönüşüm toplumun bilincini de değiştirip dönüştürür. Dolayısıyla bireysel çıkar ebediyen hüküm sürmez. Söz gelimi "aç gözlülük, bencillik, kıskançlık gibi duygular insanın karakterine ebediyen işlemez."[629] Bireysel çıkara yönelik bu duygular özel mülkiyetin bertaraf edilmesi, özel mülke ait olan üretim araçlarının ortak mülkiyet haline getirilmesi yani özel mülkiyet araçlarının toplumsal düzeydeki üretim araçlarıyla yer değiştirmesinin neticesinde ortadan kalkmış olacaktır. Daha öz bir ifadeyle insan, artık kendi bireysel çıkarı üzerine kafa yormakla meşgul olmayacaktır. Bireyin ve toplumun çıkarının çatışmadığı komünist toplum anlayışında yurttaşların mutluluğu diğer herkesin iyiliğine çalışmakla paralel olması sebebiyle komünist toplum etik bir düzlemde ayrıca değerlendirilmelidir.

Çağdaş kapitalizmin sıkı bir eleştirmeni olan Marx kapitalizmden sonra komünist topluma dair bir takım açıklamalar sunsa da aslında gelecekte neyin nasıl vuku bulacağını açıklama noktasında bir hayli isteksizdir. Meghnad Desai'nin de belirttiği üzere kapitalizm sonrası sosyalizm, sosyalizmin akabinde ise komünist toplumun meydana geleceğine dair bir kehanet bulunsa da komünist toplumun nasıl geleceği, neye benzeyeceği vb. hususlar Marx tarafından detaylı bir şekilde ele alınmamıştır.[630] Bu minvalde politik ekonominin kritiğindeki problemleri ele aldıktan sonra gençlik döneminde problemlere tekrar dönmeyen Marx aslında kapitalizme yönelik ciddi bir öfkeye sahiptir. Dolayısıyla kendisini iyi bir şekilde örgütler fakat tüm toplumun böyle bir örgütlenmenin bilincine nasıl sahip olacağı noktasında bizleri yanıtsız bırakır. Bireylerin kendi üretimine, emeğine, emeğin ürününe yabancılaşmadığı, özgürleşmelerini tam anlamıyla sağladığı, kendi özünün ya da türünün hakiki potansiyelini hakkıyla gerçekleştirdiği bir toplum anlayışı ve bu toplumun işleyişine bilincine sahip olup olmayacağı ve elbette bu toplumun yönetilebilirliğini sağlayıp sağlayamayacağı gibi sorular deyim yerindeyse askıda kalır. Meghnad Desai'nin

628 Peter Singer, *Marx*, s.96.
629 Peter Singer, *Marx*, s.96.
630 Desai, *Marx'ın İntikamı*, s.476.

ifadesiyle "kapitalizm ötesi sosyalizm nasıl mümkün olacaktır?"[631]

*1844 El Yazmaları'n*da devrimci hareketin, deneysel/bilimsel temeliyle (praksis, tarih bilimi cv.) birlikte teorik zeminine ayrıca vurgu yapan Marx "*özel mülkiyet* hareketini, iktisadi hareket"[632] içinde konumlandırarak "devrimci hareketin zorunluluğunun"[633] özel mülkiyet hareketi içinde kolayca anlaşılabileceğini ifade eder. Devrimci hareketin bir *zorunluluk* ihtiva etmesi ve bu zorunluluğun özel mülkiyete ilişkin olmasını teolojik bakımdan şu şekilde tefsir edebiliriz: İlk günahın işlenmesinden sonra insanın ve elbette yeryüzünün kusurlu hale gelmesinin, Mesih'in Krallığı ile paklanacağına yönelik inanç aslında kendi içinde bir tür zorunluluk barındırır. Zira ilk günah doktrini bir neden ihtiva ediyorsa bir sonucu da zorunlu kılmalıdır. Mesih'in Krallığının geleceğine yönelik beklenti, zaten ilk günahın nedenine ilişkindir. İlk günah sonrası insanın ve yeryüzünün kusurlu hale gelmesi ya da günaha bulanması bir şekilde temizlenmelidir; yani bu bir tür zorunluluk ihtiva eder ki aksi halde Mesih'in Krallığının ya da cennetin bir anlamı kalmayacaktır. Bununla birlikte Mesih'in Krallığının ya da cennetin nasıl olacağı, ne zaman meydana geleceği, biçimsel ve içeriksel olarak neler ihtiva edeceği vb. durumlar hakkında insani bilgi sınırlıdır. Yani kutsal metinler Mesih'in krallığına ya da cennete dair bazı bilgiler verir ancak bu bilgiler oldukça sınırlıdır.

Museviliğin mirasıyla uyumlu bir şekilde sağlam bir çalışma disiplinine sahip olan[634] ve tıpkı bir Musevi gibi gelecek hakkında konuşma noktasında sessizliğini muhafaza eden Marx komünist toplumun biçimi hatta içeriği hakkında konuşmaktan bir hayli imtina etse de bu toplum anlayışının aslında ilk günahın muadili olan özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasıyla öyle ya da böyle gerçekleşeceği noktasında da muazzam bir beklentiye sahiptir. Başka bir ifadeyle Marx'ın sisteminde özel mülkiyet kategorisini kaldırdığımız an deyim yerindeyse tüm sistem tepe takla olur. Tıpkı teolojide ilk günah meselesi kaldırdığımız an yaratılışın, cennetin, cehennemin alt üst olması gibi. Bu sebeple hem teolojik hem de Marx'ın perspektiften tarihin nihai manasının ne olduğunu sormak fazlasıyla etkileyicidir zira onun içi umut ve inanç ile doldurabilir. Umut ve inanç eşliğinde tarihe bir anlam yüklemek yani bir beklenti içinde olmak ise

631 Desai, *Marx'ın İntikamı*, s.476.
632 Marx, *1844 El Yazmaları*, s.172.
633 Marx, *1844 El Yazmaları*, s.172.
634 Eagleton, *Marx Neden Haklıydı?,* s.178

ekseriyetle, bizleri bir boşluğa sürükler. Marx'ta Museviliğe ait bazı büyük anlatılar söz gelimi adalet ya da adil bölüşüm, özgürlük, barış, bolluk bereket, hesap verme günü, kıyamet vb. hususlarda tarih sadece birey için değil "bütün mülksüz halklar bakımından özgürlük ve kurtuluş anlatısı"[635] olarak görülerek seküler bir formatta ifade edilir. Aynı şekilde Marx'ın düşmanlık beslediği hususlar "Museviliğin fetişlere ve köleleştirici hayallere karşı olan düşmanca"[636] duruşu ile de epeyce benzerdir. Bu minvalde Marx'ın komünist toplum anlayışı, öte dünyaya ait olmakla karakterize olan aşkın cennet anlayışının yeryüzüne izdüşümü olarak karşımıza çıkar.

Deyim yerindeyse komünist toplum, özel mülkiyetten (burjuvazi anlamında) paklanacağı, yabancılaşmanın, yanlış bilincin bertaraf edileceği, sınıf çatışmalarının ortadan kaldırlacağı, her şeyin, her ilişkinin metalaştığı tüm durumlardan insanın arınacağı, insanın diğer insanlarla ve doğa ile çatışmaksızın özgür bir şekilde eyleyeceği vb. bir toplum anlayışı tam anlamıyla ilk günah öncesi yeryüzündeki diğer tüm toprak parçaları için rol model olan cennet/Aden Bahçesi'yle aynı kategoridedir. Tarihin nihai anlamı ya da tarihin kapanışına yönelik eskatolojik inanç teolojide Mesih'in Krallığı, Marx'ta proletaryanın zaferi umut ve inançla beklenen bir durumdur. Komünist toplum Aşkın olanın olumsuzlandığı ama Aşkın olanın yeryüzüne olan izdüşümünün en iyi örneklerinden biridir. Öyle ki *Manifesto*'nun tüm *çağrısı,* yeryüzünde inşa edilecek olan Marxist bir Tanrı Krallığı ekseninde bütün komünistleri cennete/komünist topluma davet eder.

Marx'ın din kritiği, yabancılaşma, özel mülkiyet ve komünist toplum anlayışına yönelik tüm görüşleri bizleri teolojinin olmadığı bir dünyanın mümkün olup olmayacağı sorusuna yöneltir.

[635] Eagleton, *Marx Neden Haklıydı?,* s.177
[636] Eagleton, *Marx Neden Haklıydı?,* s.177-178.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
C. MARX'IN MİRASI: TEOLOJİ, ADALET VE DEVRİM

3. Teolojinin Olmadığı Bir Dünya Mümkün mü?

Teolojinin ve dinin olmadığı bir dünyayı tahayyül etmek neredeyse imkânsızdır. Çünkü teoloji, tarih boyunca insanın anlam arayışını söz gelimi evreni, doğayı, doğa olaylarını, ölümü, ölüm sonrasını, insanın kendi varlığına, varlığının amacına bir mana yüklemesi vb. anlamlandırmasında sahne almış ve günümüzde de bu işlevini devam ettirmektedir. Teolojik fikirler ve düşünceler toplumsal düzenin, devletin, iktidarın, hukukun, etik değerlerin, ahlakın meşruiyetini nereden alması gerektiği noktasında ayrıca önemli bir fonksiyona sahiptir.

Kadim kültürlerden bu yana varlığını bir şekilde muhafaza eden teoloji, Antik Yunan'da mitoloji ile iç içe geçmiş bir şekilde antropomorfik Tanrılar ve Olimpos Tanrıları (Zeus, Poseidon, Athena vb.) olarak metafizik ağlarla örülmüş olarak karşımıza çıkar. Bildiğimiz üzere mit ve metafizik ile örülü olan teoloji anlayışına yönelik felsefi anlamdaki ilk sorgulamalar Presokratik döneme (Thales, Anaksimandros, Herakleitos vb.) kadar uzanır. Bu dönemin akabinde klasik dönemin önde gelen filozofları (Sokrates, Platon, Aristoteles) mit ve metafizik ile örülü olan teoloji anlayışını soyut bir segmente taşırlar. Örneğin Sokrates'in tanrıya yönelik izahı dini bir tecrübeye dayalı olmakla birlikte *daimonion* kavramına ilişkin olarak açıklanır.[637] Platon'da evren yani kozmik düzen 'iyi' kavramına ilişkin bir biçimde ifade edilerek tanrı ya da teoloji anlayışı etik bir düzlemde karşımıza çıkar.

Bildiğimiz üzere Aristoteles'te "hareket etmeyen ilk hareket ettirici" kozmik düzeni ya da cosmos'u açıklayan fiziksel olmayan ilahi bir güç olarak belirir ki onun teoloji anlayışı bu düzlemdedir. Stoacılık'ta teoloji anlayışı ya da tanrı anlayışı *logos* nosyonuna (evrendeki her şeyi düzenler) ilişkin olarak belirtilir. Bu minvalde yaratıcı bir Tanrı düşüncesinden ziyade tanrı, evrene içkin bir güç olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla

[637] Mehmet Önal, "Sokrates'in Tanrı Anlayışı", *EKEV Akademi Dergisi*, Erzurum: 2007, C11. ss. 25-26.

kozmik düzene ilişkin olarak logos nosyonuyla birlikte panteist bir anlayış belirir. Helenistik felsefenin hedefi ise *eudaimonia*'dır. Bireyin mutluluğunu amaç edinen bu yaklaşımda teolojik tartışmalar ahlaki yaşam ekseninde döner. Stoacılığın aksine tanrı korkusunun bertaraf edilmesiyle ahlaki özgürlüğün sağlanacağı dile getirilir. Bu minvalde Marx'ın 1841 yılında kaleme aldığı ve gençlik dönemi eserleri arasında yer alan *Demokritos ile Epikouros'un Doğa Felsefelerindeki Ayrım*ı konu edinen doktora tezini ayrıca anımsamak gerekir. Demokritos'un evren, evrenin yapısı ya da doğa olaylarını atomlara ve atomların hareketlerine indirgediği materyalist anlayış ile Epikouros'un atomculuğunu değerlendiren Marx için Epikouros bir hayli cezbecidir. Marx'a göre Demokritos ve Epikouros atomcu görüşü paylaşmaları sebebiyle ortak bir payda da buluşsalar da Epiküros, Demokritos'yan farklı olarak determinizm anlayışını kırar. Demokritos teolojik ve metafizik anlayışı bertaraf ederek evrenin yapısını ilahi bir güce atfetmeksizin açıklama gayretinde olsa da onun atomcu anlayışı determinizm ile sonuçlanır. Başka bir ifadeyle Demokritos'un felsefesi *zorunluluk* ile neticelenir.[638]

Epikouros'un atomculuğu ise Demokritos'un evrenin yapısının atomların devinimine bağlı olarak, mekanik, determinist ve zorunluluk çerçevesinde açıklanmasına karşıt olarak atomların deviniminde bir *sapma* olabileceği şeklinde ifade edilir.[639] Pierre Bayle'nin (1647-1706) de atomların "ağırlıkları sebebiyle yukarıdan aşağı düşerken"[640] bile onların hareketinde bir *sapma* olduğunu kabul ettiğini ileri süren Marx'a göre Epikouros'un atomların devinimindeki sapmayı ifade eden doktrini determinizmi ve *zorunluluğu* kırması sebebiyle bireysel özgürlüğe kapı aralar.[641] Yanı sıra Epikouros'un *eudoimonia* kavramını *autarkeia* ve *ataraxia* kavramlarının bir bileşimi olarak ele alan yaklaşımı onun haz ekseninde temellenen etik ve özgürlük anlayışı için ayrıca kayda değerdir. *Eudoimonia*'nın bileşenlerinden olan *autarkeia* "kişinin kendine yetmesi, kendi kaderini belirlemesi anlamında özerk olması"[642] ile karakterize olur.

Eudoimonia'nın diğer bileşeni *ataraxia* ise "kişinin bir dinginlik hali içinde olması, zihinsel barış ve sükûnet ile bedensel sağlık durumu içinde bulunması"[643] anlamına gelir.

---

638 Karl Marx, *Demokritos ile Epikouros'un Doğa Felsefelerindeki Ayrım*, çev. Saffet Babür, Ankara, BilgeSu 2013, s.33.
639 Marx, a.g.e., s.63.
640 Marx, a.g.e., s.63, 64.
641 Marx, a.g.e., s.64.
642 Ahmet Cevizci, *Etik Ahlak Felsefesi*, İstanbul, Say Yayınları 2021, s.55.
643 Ceviz, a.g.e., s.55.

Bu durumun sağlanması için insanın korkularından bilhassa tanrıların korkusundan kurtulması gerekir. Tanrıların varlığını reddetmeyen fakat tanrıların insan yaşamı üzerindeki müdahalesini reddeden Epikouros'un felsefesinin dinamik bir karakter ihtiva ettiğini belirten Marx'a göre Epikouros'ta "tanrılar dünyadan koparlar, dünyayla ilgilenmezler, dünyanın dışında yaşarlar."[644] Bu sebeple Epikouros'ta insan kendi kaderini kendisi tayin eder, bireysel özgürlüğün (ruhsal ve bedensel) kapısı aralanır. Marx materyalist dünya görüşü, din ve Tanrılara yönelik eleştirisiyle Demokritos ile ortak paydada buluşsa da Epikouros felsefesinin dinamik karakteri, özgürlüğü yer açan anlayışı elbette ki Marx için fazlasıyla ilgi çekicidir ki onun doktora tezinde de ön plana çıkan şahsiyet Epikouros'tur. Bu noktaya kadar ismini andığımız filozoflarda ön plana çıkan dikkat çekici bir husus söz konusudur. Evrenin yapısı, doğa olayları, insanın mutluluğu, erdemli yaşam vb. temalar bakımından düşündüğümüzde monist bir anlayış ile karşılaşırız; yani Antik Yunan düşüncesinde tekçi bir anlayış belirmektedir. Bu monist perspektif politik arenaya evrensel bir adalet ve ahlak yasası, Birlik düşüncesi kaçınılmaz bir şekilde ise din ve politika arasındaki ilişki ya da ilişkisizlik şeklinde tesir eder. Daha iyi bir ifadeyle mitos'tan logosa ve arkhe problemine doğru işleyen bir süreç olduğu kabul edildiğinde bu süreç doğa felsefelerinden, adalet düşüncesine, ahlak ve politikaya, din ve politika arasındaki ilişki vb. tüm alanlara yansır.

Michael Frede'nin (1940-2007) "The case for pagan monotheism in Greek and Graeco-Roman antiquity" adlı makalesinde pagan politeizmi içinde pagan monoteizminin geliştiğini ve bu monoteizm anlayışının Yunan dünyasında başlayıp Hıristiyanlığa büyük ölçüde etki ettiğini belirtir.[645] Frede'ye göre monoteizmin politik ve toplumsal arenaya etkisi ise "birlik" kavramı eksenindedir. Söz gelimi monoteizmin dünyevi ve politik alana etkisi imparatorluğa (Örneğin Roma İmparatorluğu) ilişkin olarak imparatorların tanrısal olanın yani tanrısal düzenin bir parçası olarak otoritelerini tanrısal olana atıf yaparak meşrulaştırmalarıdır. Dolayısıyla monoteizm politik bir problem olarak belirmeye başlar. Eric Peterson'a göre politik bir problem olarak monoteizm "Yahudilerin Tanrı'ya olan inancının Helenistik modele dönüşümünden kaynaklanır."[646] Bu minvalde Yahudilerin monoteizmi veya tek Tanrı inançları Grek filozoflarının monarşik prensipleriyle birleştiği

[644] Marx, *Demokritos ile Epikouros'un Doğa Felsefelerindeki Ayrım*, s.69.
[645] Michael Frede, One God: Pagan Monotheism in the Roma Empire, ed. Stephen Mitchell ve Peter Van Nuffelen, Cambridge University Press 2010. s.55.
[646] Erik Peterson, *Theological Tractates*, çev. Michael J, Hollerich, Standford University Press 2011.

sürece ilahi Monarşi (divine Monarchy) Yahudiler için politik-teolojik bir propaganda haline gelmiştir.

Peterson'a göre Yahudiler için politik-teolojik bir propaganda haline gelen bu formülün gelişimi Hıristiyanlık tarafından devralınarak Roma İmparatorluğu içinde gelişim göstermeye devam eder. Bu süreçte ilahi Monark hakiki anlamda hükmünü devam ettirse de ulusal tanrıların yönetimde söz sahibi olması gerektiğini ileri süren anlayış ile karşı karşıya gelen politik teoloji söz konusu olur. Kuşkusuz monoteizm ile karakterize olan Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu içinde ulusal tanrıların yönetimini reddetmesi doğaldır. Bu minvalde *Pax Augusta Eski Ahit*'e dayanan eskatolojik peygamberliklerin ya da kehanetlerin tamamlanması şeklinde yorumlansa da benzer sorun Hıristiyanlığın eskatolojik anlayışında da görülür ve ilahi Monark/Monarşi düşüncesi en nihayetinde Hıristiyanlığı karakterize eden teslis dogmasına yenik düşer. Dolayısıyla politik bir problem olarak vuku bulan monoteizm çözülmekle birlikte bir dönem Roma İmparatorluğunun zulmüne maruz kalan Hıristiyanlığın da bu zulümden kurtulmasına olana tanır. Yanı sıra Hıristiyanlığın bildirimlerinin Roma İmparatorluğuna meşru bir zemin kazandırması bakımından kötüye kullanımını ifade eden politik teoloji anlayışından da bir kopuş yaşanır.[647] Teslis doktrinin politik bakımdan önemi, Tanrı'nın maddi dünyanın yönetimine dâhil olmasıdır. Başka bir ifadeyle Tanrı İsa aracılığıyla dünyevi yönetime dâhil olur. Aziz Pavlus'un Romalılara Mektuplar 13'te vurguladığı üzere "tüm yönetimler Tanrı'dan olması sebebiyle yönetime karşı direnmek Tanrı buyruğuna karşı direnmek" anlamına gelir.[648] Dolayısıyla o günden bu yana din, politik sahnede yer alır; teoloji ve politika arasındaki ilişki karşılıklı hale gelir. Öyle ki tarihsel süreç içinde devlet kavramı muhtelif kılıflara bürünerek teolojik Tanrı modelinde olduğu gibi varlığını devam ettirir.[649]

Teolojik Tanrı modeli içinde "devlet soyut bir yarı birey gibi neredeyse mistik bir güçle egemenliğin temsilcisi olarak, tekil bir güç olarak kendini gösterir."[650] Teslis doktrininde oldukça ilginç ve önemli bir nokta ön plana çıkar. Hıristiyan teolojisinde Tanrı'nın yaratıcılığı Tanrı'nın iradesine/istemine bağlıdır; fakat kendisi bu dünyanın

[647] Peterson, *Theological Tractates,* s.104.
[648] *Romalılar Mektup 13:12.*
[649] Saime Tuğrul, Tek Tanrı'nın Akın Egemenliğinden Siyasinin İçkin Egemenliğine, *Amme İdaresi Dergisi*, C.46, S.1, s.156.
[650] Tuğrul, a.g.e., s.156.

dışındadır. Oğul ise dünyanın içindedir; yani Oğul dünyanın ilkesi, *arkhe*'sidir ve Oğul ile birlikte olan daha doğrusu arkhe ile birlikte olan da Ruhulkudüs'tür. Dolayısıyla yaratıcı bir hüviyete sahip olan ve bu dünyanın dışında konumlanan Tanrı yasasız bir varlık olsa bile yaratmış olduğu dünyanın yasalarını yine kendisi koyar. Yasayı inşa eden, dünyayı, canlı hayatı yöneten ve buyurucu bir egemen sıfatlarına sahip olan böyle bir Tanrı, her şeyin üstünde, dışında, yani dünyaya/yeryüzüne aşkın bir şekilde konumlanır. İşte bu sebeple Hıristiyan teolojisi bakımından hatta Tevrat'tın perspektifinden (söz gelimi Yakup'un Tanrı ile olan güreşinde galip gelmesi) dünyaya aşkın olan Tanrı ile insan arasında bir vakum oluşur ki tarih artık ilahi olan/Tanrı ve insani eylemin birlikte yer aldığı bir sahne olarak karşımıza çıkar. Bu durumu *Demokrasi İçinde Din* adlı eserinde "dinden çıkış ve dinin yeniden icat edilişi" olarak değerlendiren Gauchet'e göre:

> […]
>
> Bir yanda tarihselliğin keşfini sonuna kadar götürmeyi amaçlayan olabildiğince tahminlere dayalı, atılgan ve eyleme dönük çabalar var. Buradaki tarihsellik insanlığın kendi kendini oluşturduğu ve kendi bilincine vardığı süreç anlamındadır. Öte yanda bu çabalar sırasında dışarıdaki insanların tavrını belirleyen bir anlama dayalı dinsel figür ortaya çıkar; özellikle sonunda insan ve tanrısallığın birleşeceği, kendimizle zıtlaşarak kendimizi oluşturduğumuz bu tarihin bütün zıtlıklarının giderileceği sonsuz barışın mutlak bilimle sağlanacağı yolundaki görüştür bu.[651]

İnsanın, eylemleri neticesinde kendi kaderini tayin eden anlayış ya da insanın kendi eylemlerine bağlı olarak tarihi inşa etmesi aslında tam anlamıyla teolojinin sunduğu bir şeydir. Tam da bu nedenden ötürü teslis dogması Gauchet için Batı'nın sekülerleşme sürecine ivme kazandırmıştır. Tarihsellik yani insanın, eylemleri neticesinde kendisini inşa etmesi ve tanrısallık arasındaki bağı görmek istemeyen Marx dahi en nihayetinde bu birleşmeden kaçamaz. Her ne kadar Marx Hegel'in tarih ve idealizm anlayışını topa tutsa da aslında aynı sonuca varır. Yanı sıra Marx Hegel'in diyalektik çerçevedeki felsefesini teolojiden temizlemek ve kutsal yeryüzü devleti şeklindeki politik putu bertaraf etmekle birlikte din dışı gerçekleri sermaye, sınıf çatışması vb. konuları dile getirmekle bu gizemli tapınağın puslu ve karanlık havasını dağıtır.[652] Marx'ın, geleceği somut bir perspektiften hareketle kavrama ve inşa etme gayreti en nihayetinde kovaladığı hayaletin lanetine uğramasına neden olur. Hatta onun üzerinde fazlasıyla durmadığı din meselesi bile devrimci anlayışın bayrağına ilişkin olarak Hegel'de olduğundan daha fazla anlamlıdır.

[651] Gauchet, *Demokrasi İçinde Din*, s.20.
[652] Gauchet, *Demokrasi İçinde Din*, s.21.

Şimdiki zaman anlayışıyla kavranan tarih kıyamet ortasında karşıtını yani Öteki'ni vaat ederek anlam kazanır.[653] Bu minvalde Marx'ta dünyevi bir cennet olarak nitelendirebileceğimiz komünist toplum "dünyevi bir din" olarak belirir fakat "din olmaması gereken bir din olarak anlaşılabilir."[654]

Hıristiyan teolojisini karakterize eden teslis doktrininde Tanrı ve elçileri arasındaki bağlantı iptal edilerek Tanrı İsa'da insanlaşmış bir şekilde vücuda gelerek insani dünyaya dâhil olur ve Tanrı'nın dünyası ile insanın yaşadığı dünya birbirinden ayrılır. Dolayısıyla "insanın yaşadığı dünya bir maddeye dönüşerek kendi içine kapanır."[655] Bu ayrımın neticesinde bilhassa Hıristiyanlığın gelişme sürecinde politik iktidar ve Kilise modeli arasında rekabet başlayarak kutsal olanın hangi safta yer alması gerektiği sorusu tarih içinde gelişim gösterir. Politik güç on beşinci ve on altıncı yüzyıllardan başlayarak bu rekabetten üstünlük ile ayrılır; dolayısıyla politik güç dünya işlerini yönetmekle birlikte gücünü de Tanrı'dan aldığını duyurur.[656] Söz gelimi Luther, iki krallık kuramına bağlı olarak cismani/seküler ve ilahi otorite arasındaki yapmış olduğu ayrım politik gücün önemini vurgulamakla beraber onun gücünü ya da kaynağını Tanrı'ya yaslanarak açıklar.[657] Politikanın din ile ilişkisi, ilişkisizliği ya da ilahi ve dünyevi otoritenin uzlaştırılması noktasında pek çok politik düşünürün ismini sıralayabiliriz. Faka bizim için en temel nokta ilahi otorite ve dünyevi otorite bağlamında ortaya çıkan egemenlik teorisidir. Çünkü egemenlik teorisinin politik ve teolojik esprisi sekülarizme ivme kazandıran hatta teolojinin ve dinin öneminin azaldığı dönemlerde dahi teolojinin bir şekilde etrafımızda döndüğünü ve bu anlayışın evvelce geliştirilmiş olduğunu gösterir. Agamben'e göre "vücut bulma doktrini ilahi ve insani doğa arasında anlam karışıklığına yol açmaksızın aynı kişide toplanması"[658] demektir. Ortaçağ'ın politik ve teolojik bakımdan en önemli eserleri arasında yer alan *Kralın İki Bedeni* adlı esere övgüler dizen Agamben için imparator tek bir bedende iki hayat ihtiva eder.[659] Başka bir ifadeyle kral iki farklı bedene sahip olmaktan ziyade tek bir bedende doğal ve kutsal olmak üzere iki hayat barındırır. Agamben bu ikili yapıyı kendi biyo-politik analizine bağlayarak

[653] Gauchet, *Demokrasi İçinde Din*, s.21.
[654] Gauchet, *Demokrasi İçinde Din*, s.20.
[655] Saime Tuğrul, *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban*, İstanbul, İletişim Yayınları 2010, s.172.
[656] Tuğrul, *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban*, s.172.
[657] Maurice Barbier, *Din ve Siyaset*, s.27.
[658] Agamben, *Dünyevileştirmekeler*, s.136.
[659] Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları 2020, s.124.

egemenliğin istisna mantığını açığa çıkarır. Homo sacer ile kralın politik bedenini birbirinden ayıran Agamben için homo sacer "öldürülen fakat kurban edilemeyen"dir.[660] Bu durum *çıplak hayat*ı temsil ederken egemen, hukuku askıya alma yetisiyle bu *çıplak hayat*ı dışlayarak dâhil eder.

Teslis dogmasında İsa ya da Oğul Tanrı'nın İsa'da vücuda gelmesiyle birlikte günaha bulanmış insanlık için aynı zamanda bir kurbandır. Dolayısıyla Agamben'in işaret ettiği noktalardan çıkan temel sonuç kutsal ve politik düzenin birleşmesi hatta toplumsal düzenin sürdürülebilirliği bakımından elzem bir mekanizma haline gelmesidir. Biz bu noktalardan hareketle bir takım çıkarımlar yapabiliriz. Birincisi Tanrı'nın İsa'da vücuda gelmesi ilahi olanı ihtiva etmesiyle birlikte aslında soyut olanın somut bir hale geldiğine işaret eder. Yani Tanrı'nın bedenleşmesinde ilahi olan ile birlikte materyalist bir kumaş ayrıca söz konusudur. Öyle ki Marx'ta bir sınıf olarak proletarya ve İsa arasındaki analojinin teşviki bir yönüyle Tanrı'nın İsa'da bedenleşmesiyle de alakalıdır. Başka bir ifadeyle "seçilmiş bir sınıf" olarak proletaryayı nitelendirmemizin nedeni onun, devrimci, kurtarıcı ve geleceği inşa eden rolüyle birlikte bedenleşme doktrini sayesinde materyalist bir dokuyu da barındırmasıdır. Çünkü insanlığın günahları için kurban edilen ve Mesih kimliğine sahip olan İsa gelecekteki Krallığın sembolüdür. İsa bu dünyada yer almış olmakla insanlığın ve elbette bu dünyanın günahlarının paklayıcısıdır.

Marx'ın jargonuyla ilk günahın muadili olan özel mülkiyetin insanlığı sürmüş olduğu garabetin paklayıcısı, evrensel bakımdan adil bir düzenin temsilcisi ve geleceğin ya da Komünist Krallığın vaadedicisi proletaryadır; yani tam anlamıyla politik bir Mesiyanizm tasavvuru söz konusudur. Bu minvalde, aslında dinin bir formu olarak kabul edilen *kutsal* kavramı modern ve seküler dönemler de dâhil olmak üzere tarihsel süreç boyunca muhtelif kılıflarda varlığını devam ettirir. Emile Durkheim "dinin olduğu yerde Kutsal, Kutsal'ın olduğu yerde dinin olduğunu"[661] belirterek aslında bizlere önemli bir noktayı hatırlatır. Kutsal olan dini karakterize eden önemli bir parça olmakla birlikte "Kutsallık, ateizm, bilimsel, laik düşünceleri bile kapsar."[662] Yani dinin mevcut olabilmesi sadece Tanrıların varlığına bağlı değildir; aynı şekilde "kutsallık" da yalnızca dinin mevcut olması ile anlam kazanan bir şey değildir. Örneğin ulus-devlet çağında

[660] Agamben, *Kutsal İnsan,* s.117.
[661] Emile Durkheım, *Dinin İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, Ankara, Eski Yeni Yayınları 2011.
[662] Saime Tuğrul, *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban,* s.71.

bayrak gibi nesneler de bir tür kutsallık ihtiva eder. Yani "kutsal, herkes için Tanrı'ya, ibadete ait bir kavram olmayabilir."[663] Bu minvalde özellikle yirminci yüzyıl boyunca geleneksel olarak komünizm ve totalitarizm gibi ideolojilerin karşısında konumlanan kapitalizm bile tıpkı bir din gibi işler.

Pierre Bourdieu'a (1930-2002) göre dini güç "göreceli olanı mutlaklaştırma ve keyfi olanı meşrulaştırma yoluyla, sıradan insanların pratiklerini ve dünya görüşlerini derin ve kalıcı bir şekilde değiştirme otoritesi"[664] olarak ifade edilir. Bu pencereden baktığımızda din, toplumsal dünyanın kavranması ve düşünce yapısının şekillendirilmesi noktasında bir hayli önemli rol oynar. Kapitalizmin bir din gibi işleme daha doğrusu bir din olarak kavranmasının nedeni, ekonomik bakımdan toplumsal yapıya hükmetmesi ve böylece düşünce yapısını dahi şekillendirmesidir. Kapitalizm, para ya da banknotlar ile karakterize olur. Löwy, Benjamin ve Weber üzerinden "Capitalism as Religion" adlı makaleyi ele aldığında gazeteci ve filozof kimliğine sahip olan Fritz Mauthner'in (1849-1923) Tanrı, put ve banknot arasındaki kurduğu ilişkiyi şu şekilde aktarır:

> Tanrı, insan eliyle yapılan, kendi başına bir hayat kazanan, insanların hayatlarını kendisine çeken ve insanlıktan çok daha güçlü hale gelen bir eserdir. İnsanoğlunun can verdiği tek döküm, tek put, tek Tanrı paradır. Para yapay ve canlıdır. Para parayı, daha fazla parayı üretir ve böylece para dünyadaki tüm gücü kendisinde toplar.[665]

Yani Tanrı bir putta olduğu gibi insan elinin ürünü olan, insan tarafından beslenip büyütülen ve en nihayetinde insana boyun eğdiren bir varlık olarak belirir. Bu pencereden baktığımızda kapitalizmin yeni ilahları banknotlar olarak karşımıza çıkar. Başka bir ifadeyle kapitalizm bir din ise onun *kutsalı* paradır. Dolayısıyla kapitalizm dünyevi alana ait olmakla birlikte aşkın bir boyuta da sahiptir. O, Cennet'in Krallığını (Kingdom of Heaven) yeryüzü ekseninde kurmayı hedefler. Yoksulluğun azaltılması, refah seviyesinin artması, dünyevi kurtuluşun amaçlanmasında gerekli mal ve hizmetlerin temin edilmesi "ekonomik ilerlemeden" beklenen şeylerdir. Bilhassa kurtuluş fikri, ironik olarak, ekonomik çerçevede, insanlığın özgürlüğü kovalamasıyla ilişkili olarak piyasada hâkim olan mekanizmanın ne denli teolojik boyutlar ihtiva ettiğini açıkça sergiler. Öyle ki serbest piyasa sistemi ve Tanrı her şeye kadir olma (omnipotence) her şeyi bilme

---

663 Saime Tuğrul, *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban,* s.71.

664 Arthur Thoby, "Capitalism as Religion", *The Student Economic Review,* S.26. Dublin: 2012, s.163.

665 Michael Löwy, "Capitalism as Religion: Walter Benjamin and Max Weber", *Historical Materialism,* vol.17. Paris: 2009, s.63.

kapasitesine sahip olma (omniscience) ve her yerde mevcut olma (omnipresence) özellikleri, piyasa kanunlarının tıpkı doğa kanunları gibi işlediğini ve teolojik bir boyuta sahip olduğunu imler.[666]

Evrensel ve mutlak bir doğaya sahip olduğu ileri sürülen, sosyal etkileşimlerin dayanaklarını açıklayan, onlara bir gerekçe kazandıran "Görünmez El" düşüncesi tam anlamıyla böyle bir düzlemde aşkın ya da teolojik boyutlar ihtiva eder. Dolayısıyla bizzat ekonominin kendisi bir din olarak karşımıza çıkar. Bir din olarak ekonomi bizlere normlar, değerler, ritüeller, yasalar vb. sunarak onları kombinler ve en nihayetinde ekonomi bir inançlar sistemi olarak karşımıza çıkar. Hülasa *kutsal* egemenlik teorilerinde olduğu gibi bu kez kapitalizm ya da iktisadi olanın kılıfını giyer; fakat içi boşaltılmış, anlam dünyası ekonomik olanda erimiş bir *kutsal* karşımıza çıkar.

Son seksen beş yılın en iyi Marxistleri arasında yer alan W.Benjamin 1921 yılında kaleme aldığı "Capitalism As Religion" adlı metninde kapitalizmin M. Weber'de görüldüğü şekliyle sadece Protestanlığın seküler bir formu olarak belirmediğini aslında tam anlamıyla bir din ya da dini bir fenomen olduğuna dikkat çeker. Benjamin kapitalizmi dini bir fenomen olarak yorumlarken üç önemli noktaya dikkat çeker. Birincisi kapitalizmin en uç kült dini olduğudur. Kült bir din olan kapitalizmde şeyler, sadece tapma/ilahlaştırma (worship) ilişkisi bağlamında bir anlam ifade eder. Bir din olarak kapitalizmde şeyler, kendisine tapınıldığını sürece anlamlıdır. İkincisi bu tip bir kült dini, kalıcılık (enduring) yani süreklilik arz eder; belirli tatiller, iş günü (working day) gibi durumlar söz konusu olmamakla birlikte her gün bir festival ilan edilir. Çünkü kapitalizmde her gün, sürekli olarak halkın tapmasını talep ettiği bir festivale dönüştürülmüştür.[667] Aslında bu festivallerin büyük bir bölümünün kadim ya da özel bir dine yahut lokal bir kültüre ait olması oldukça yüksek bir ihtimaldir. Ancak kapitalizm dininde ya da bugünün perspektifinden baktığımızda bu festivaller peyderpey evrensel çapta modern bir karnaval haline gelir.[668]

Yani kapitalizm geleneksel anlamdaki dinlerin yerini alan fakat seküler formatta karşımıza çıkan bir dindir. Son olarak bir din olarak kapitalizm, Hıristiyan teolojisinde ya

---

666 Arthur Thoby, *Capitalism as Religion,* s.164.

667 Cai Mıng, "Religion and Capitalism from the Perspective of Marxism", *Philosophy Journal,* Vol.3. 2024, s.9.

668 Mıng, "Religion and Capitalism from the Perspective of Marxism", s.9.

da diğer geleneksel dinlerde olduğu gibi bir kurtuluş ya da kefaret anlayışı ihtiva etmez. Bu minvalde kapitalizm bir kurtuluş doktrininden ziyade aslında *günahın* kendisini ön plana çıkarır. Nasıl ki kapitalizm ekonomik hegemonyasını evrensel düzlemde işletmeyi hedefliyorsa aynı amaç günahın evrenselleştirilmesi noktasında da geçerlidir. Kapitaliz, günah ve suçluluk arasındaki ilişkiye yoğunlaşan Benjamin Freud'un *Musa ve Tektanrıcılık* adlı eserindeki tespitleri dikkate alır. Freud söz konusu eserin ikinci bölümünde Yahudiliğin Baba dini olarak kabul edilmesiyle birlikte günahın kaynağının Tanrı'yı öldürme fikrine dayalı olduğunu, İsa'nın kurban edilmesiyle kefaretin ödendiğini ve kurtuluş inancının yeni dine (Hıristiyanlığa) temel attığını belirtir.[669] Freud'a göre "Baba dininden çıkışın neticesinde Hıristiyanlık bir Oğul dinine dönüşmüş, Baba'yı ortadan kaldırma yazgısından kendini kurtaramamıştır."[670]

Freud'un perspektifinden Musa "babaları öldürme düşmanlığını doğrudan ifade etmeyen bir baba dini inşa etmiştir. Fakat bu nokta muğlak olarak bir "suçluluk" psikolojisi olarak belirir. Yahudi'nin suçluluğu seçilmiş bir kavim ve Tanrı'ya yönelik itaatsizlik sebebiyledir[671] dolayısıyla Tanrı tarafından verilen muhtelif cezalar çekerler. Ancak Freud için suçluluk psikolojisinin en temelde "babayı öldürme günahının orijinal bilincinde yatar."[672] İşte tam da bu sebeple günah doktrini ekonomik bakımdan evrensel bir anlam ihtiva eder. Yani Batı medeniyeti bu "suçluluk" duygusunun evrensel çapta modern bir günah formatına dönüşümüyle karşımıza çıkar. Benjamin için mütemadiyen evrenselleşmeyi hedef edinen kapitalizm "Hıristiyanlığın başlangıcından itibaren parazit halinde gelişmiş dinsel bir olgudur."[673] Daha açık ifadelerle kapitalizm, evrenselleşmeyi hedef edinir, bu evrenselleşme aslında günahı daimi kılmak, mütemadiyen tüketimi aşılamak, kurtuluş ve kefareti bertaraf etmek, varlığını devam ettirmek için bireylere suçluluk duygusunu hissettirmek hatta her şeyi ama her şeyi belirli ritüellere dönüştürerek bireylerin daha fazla tüketim yapmasına neden olarak sisteminin çarkını devam ettirir. Bu sebeple Tanrısı olmayan fakat bir din gibi işleyen kapitalizm de Tanrı bile "günahın tüm yükünü omuzlar ve dünya umutsuzluğun"[674] esiri olur. Yani kapitalizm Tanrısı olmayan

669 Sigmund Freud, *Musa ve Tek Tanrıcılık*, çev. Kamuran Şipal, İzmir, Cem Yayınevi 2020, s.167.
670 Freud, *Musa ve Tek Tanrıcılık*, s.168.
671 Freud, *Musa ve Tek Tanrıcılık*, s.164.
672 Cai Ming, "*Religion and Capitalism from the Perspective of Marxism"*, s.10.
673 Agamben, *Dünyevileştirmeler*, s.136.
674 Cai Ming, "Religion and Capitalism from the Perspective of Marxism", s.10

fakat umutsuzluğu ilah edinen bir din olarak belirir. Kapitalist sistemde birey günahlarından arınmayı ya da bir kurtuluşa erişmeyi hayal bile edemez. Nietzsche'nin modern insanın umutsuzluktan kurtuluşunu *ethos* olarak tanımlaması böyle bir bağlamda anlam kazanır.

Marx'ın ilk günahın muadili olarak değerlendirdiğimiz özel mülkiyetin bertaraf edilmesi, proletarya ve komünist toplum ekseninde bir kurtuluş vaat etmesi, proletaryanın Mesihçi bir perspektifte belirmesi tam anlamıyla bir din olarak beliren kapitalizmin deyim yerindeyse günah ile karakterize olan bir sistemin alaşağı olmasıyla anlam kazanır. Kapitalizmin vaat ettiği fakat gerçekleşmesine olanak tanımadığı sahte bir dünyevi cennet anlayışı daha doğrusu modern dünyanın cehennemi olan bu sistemin karşısında elbette hakiki bir dünyevi cennet yani Komünist Krallık anlayışı belirecektir. Benjamin'in *Pasajlar'ın* "Tarih Üzerine" adlı bölümündeki tespitiyle Mesih/proletarya kurtarıcı bir hüviyete sahip olmakla birlikte şeytanı/burjuvaziyi alt eden bir niteliğe de sahiptir.[675]

Marksizm'in teoloji ile olan bağını Mesihçi bir anlayış çerçevesinde inşa eden Benjamin tarih ve sınıf bilinci kavramlarından hareketle Marksizm'i kapsayan Mesihçi mistik bir yol çizer. Bu Mesihçi düşünce Hegel'de *Geist*'a Marx'ta proletaryaya tekabül eder.[676] Öyle ki Mesihçi düşünce Ortaçağdan modern döneme geçerken dahi temel eksenine sadık kalarak ve hedefine ulaşmak adına sadece kullandığı araçları değiştirmiştir. Yani teolojik savlar laik bir terminolojiye dönüştürülerek tanrıya ait görev insana devredilir.[677] Bu doğrultudaki en önemli tema kurtuluş düşüncesidir. Batı düşüncesinde temel bir rol oynayan kurtuluş teması ancak "bir Mesih, bir peygamber, tarihsel bir kahraman ya da toplumsal bir sınıfın"[678] omuzlarında yükselebilir. Aslında Yahudi-Hıristiyan geleneğinin başlangıcından itibaren mevcut olan problem muhtelif yanıtlar ile varlığını devam ettirir; bu kez terminoloji seküler, laik bir formatta karşımıza çıkar. Proletarya-Mesih özdeşliği esasen Lukács'ın 1918 yılında kaleme aldığı "Ahlaki Bir Sorun Olarak Bolşevizm" adlı yapıtında dile getirilir. Lukács'a göre "proletarya dünya tarihinin mesih sınıfı olarak nitelendirilmiştir."[679] Bu nitelendirmenin izleri Marxist literatürde kült bir eser haline gelen Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde bir hayli

[675] Walter, *Pasajlar*, s.40.
[676] Besim F. Dellaloğlu, *Benjamin*, İstanbul, Say Yayınları 2013, s.70.
[677] Dellaloğlu, a.g.e., s.71.
[678] Dellaloğlu, a.g.e., s.71.
[679] Dellaloğlu, a.g.e., s.71.

hissedilir. Bilhassa söz konusu eserin "Sınıfı Bilinci" ile "Şeyleşme ve Proletaryanın Bilinci" adlı bölümlerde proletaryanın kurtuluş mücadelesi, bütün insanlık adına ya da evrensel düzeyde oynayacağı rol bu anlamda kazanması gereken bilinç, teori ve *praksis* kavramları eşliğinde uzun uzan ifade edilerek mistik ton epeyce hissedilir.[680] Bu minvalde, daha önce değinilen noktaları da hesaba katarak, yapılması gereken çıkarımlar şunlardır:

a) Marx'ın jargonuyla proletarya teolojik terminolojiyle Mesih özdeşliği kurtuluş motifinin evrensel düzlemde ele alınması gerektiğidir.

b) Çünkü tarihin öznesi olarak kavrayacağımız proletarya kapitalist sistemdeki çelişkilerin ortaya çıkarılmasında, bütün insanlığı kurtuluşa ulaştırmakta ve en nihayetinde kendisiyle birlikte tüm insanlığı, sınıfsız bir toplum anlayışında özgürleştirmekte tam anlamıyla Mesih gibi "kurtarıcı bir hüviyete" sahiptir.

c) Proletarya yoksul, acı çeken, çektiği acıyı din ile yatıştırmaya çalışan tam da bu çileci duruma maruz kalması sebebiyle tarihsel bir bilinç geliştirmek, teori ve praksis özdeşliğini sağlamalıdır. Nasıl ki teolojik bağlamda Mesih acı çekme ve çileci durumlar ile karakterize olup en nihayetinde tüm insanlığın günahlarının bağışlanmasına hizmet etmişse ezilen ve acı çeken bir sınıf olarak proletarya da devrimci bir eylem neticesinde tüm insanlığın özgürleşmesini amaç edinmelidir.

d) Bu bağlamdaki en temel kavram yabancılaşmadır. Çünkü kapitalist sistem insanın özüne, emeğine, ürettiğine veya emek ürününe yabancılaşmasına neden olur. Dolayısıyla insanın yabancılaşmayı aşması, kendi özünü ve toplumsal gerçekliği kavraması ancak proletaryanın bir bilinç geliştirmesiyle olanaklıdır. Nasıl ki Mesih tüm insanlığın günahlarına karşı bir bedel ödeyerek deyim yerindeyse insanlığın Tanrı ile yeniden barışını sağlamışsa proletarya da sınıfsal ve tarihsel bir bilinç geliştirerek insanlığın kendi özü ya da hakikatiyle yeniden bir ilişki kurmasını sağlayacaktır.

e) Devrim, proletaryanın eylemi ile teolojik terminolojiyle Mesih'in dönüşüyle olanaklıdır. Yani proletarya tüm insanlığı kurtuluşa ve özgürlüğe ulaştırma

[680] György Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul, Belge Yayınları, 2014, s.145-205.

noktasında dünyayı radikal şekilde değiştirecek bir sınıftır. Yani devrim belirli bir anda gerçekleşecektir. Marx'ın görüşlerini dikkate aldığımızda kapitalizm bizlere bu devrimin verili şartlarını zaten işleyiş mantığı sebebiyle hazırlamıştır.

Her ne kadar modern düşünce, Aydınlanma ve sekülarizm teolojik olanın ve dinin karşısında konumlanan bir zeminde inşa edilmiş olsa bile tüm hatlarıyla materyalizmi ön plana çıkaran Marksizm'de dahi teolojik olan ile bağlantı kurulabilmektedir. Yüzeysel ve dar bir bakış açısı ile değerlendirdiğimizde din, umumiyetle Aydınlanma ve modern çağ öncesi dönemlerde ön planda olan, evreni, dünyayı, insanı, bireysel ve toplumsal hayatı teolojik bir kökenden hareketle, Tanrı merkezi bir düşünce anlayışına tabi olarak kavrar. Marksizm'in ise Aydınlanma sonrası aklı ve insanı merkeze alan materyalist bir düşünce anlayışıyla hareket eder. Lukács ve Benjamin'in görüşlerinde birbiriyle pek de uyumlu görünmeyen bu iki alan bir araya gelir. Yani Marksizm, teoloji ve din arasındaki ilişkinin hangi bağlamlarda (tarih, kurtuluş fikri, proletarya vb.) mümkün olduğu sunulur. Bu noktada Benjamin'in tarihselciliğe yönelttiği kritik oldukça önemlidir. Leopold von Ranke'den (1795-1886) beri Alman düşüncesinde ön plana çıkan tarihselcilik, doğa bilimlerini örnek alarak olgu ve nesnellik arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Başka bir ifadeyle tarihsel zaman ve fiziksel zaman eş değer görülür. Newton'daki doğa anlayışının tarih için de geçerli olabileceği kabul edilir.[681] Bu bakımdan modern tarihsel ilerleme düşüncesi Aydınlanma çağının göbeğinde yer alır. Aydınlanma döneminde Hıristiyan teolojisindeki tarih anlayışının filozoflarca eleştiriye tabi tutulması, doğa bilimleri bağlamındaki fiziksel nedenselliğin tarihsel nedenselliğe uyarlanması sebebiyledir. Aydınlanma düşüncesinde, teolojik nedenselliğin yerini fiziksel nedensellik alır. Marx ve Hegel'in tarih anlayışları bu duruma bağlı olmakla aslında tipik Augustinusçu tarih anlayışını sunar.[682] Dolayısıyla Alman Romantizminin önemli simaları arasında yer alan, modern tarihin başlangıcını Hıristiyan teolojisi üzerinden okuyan yani tarihi Tanrı'nın ya da ilahi bir planın gerçekleşmesi bağlamında değerlendiren ve en nihayetinde bir Krallık düşüncesinde temellendiren Friedrich Shlegel (1772-1829) "Tanrı'nın krallığını gerçekleştirmek yönündeki devrimci tutkuyu modern tarihin başlangıç"[683] noktası olarak kabul etmekte fazlasıyla haklıdır. Çünkü tarih eskatolojik bir bakış açısına tabiidir. Öyle

[681] Dellaoğlu, a.g.e., s.66.
[682] Dellaoğlu, a.g.e., s.66.
[683] Dellaoğlu, a.g.e., s.66.

ki Marksizm'in kurtuluş ekseninde temellendirdiği "tarihin demir yasaları" da aynı sonuca varır.

Teolojik anlamıyla tarihe noktayı koyacak olan Mesih iken Marxist terminolojide tarihe "dur" diyecek olan proletaryadır. Bu pencereden baktığımızda Benjamin'in materyalist bir kumaşa sahip olan Marksizm ve Mesihçilik arasında kurduğu bağlantı belirli bir ahenk taşır. Çünkü insanın tarihle kurmuş olduğu ilişki esasen hep aynıdır. (History is one!) Dolayısıyla Aydınlanma, ilerleme fikri ekseninde, aslında kendisinin de inandığı devasa bir yalan üretmiştir.[684] Seküler düşüncenin zirve yaptığı dönemlerde ya da görevin Tanrı'dan insana devredildiği, bilimsel ve teknolojik gelişmeler bağlamında teolojinin ve dinin öneminin azalması daha spesifik bir ifadeyle ilahi olanın bertaraf edildiğinin kabulünden hareketle ilerleme ve kurtuluş temalarına seküler bir kılıf giydirme gayretleri noktasında Aydınlanma koca bir yalan üretmiştir. Doğrusal tarih anlayışının teolojik geleneğe ait olması, insanlığın belirli bir hedefe doğru ilerlemesi, ütopyacı anlayışlar eşliğinde tasavvur edilen "mükemmel toplum" arayışları aslında yeryüzü merkezli bir cennet hayalidir. Yani aşkın cennet anlayışı dünyevi bir çizgide, yeryüzünde inşa edilmesi gereken bir cennet anlayışı olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda kurtuluş fikri, insan merkezli bir çerçevede belirir. Daha önce de söz konusu olduğu üzere Hıristiyan teolojisi bakımından vücut bulma doktrini zaten bir yönüyle dünyevi bir cennet tasavvuru da sunmaktadır. Öyle ki Tanrı'nın İsa'da vücuda gelmesi ilahi olanı ihtiva etmesiyle birlikte aslında soyut olanın somut bir hale geldiğini imlemekle dünyevi bir boyutu da ön plana çıkarır.

Her ne kadar teolojik ve dini olan bertaraf edilmeye çalışılsa da bireyin ve toplumun kurtuluşunu hedefleyen politik akımlar ya da ideolojiler bir şekilde aynı döngüye dâhil olur. Bununla birlikte politik nihilizm bağlamında Nietzsche'nin "Tanrı öldü" şiarını düşündüğümüzde modern-seküler politik akımlar ya da ideolojiler geleneksel dini ve teolojik görüşleri bertaraf ederek sistemlerini ilahi olandan arındırılmış bir şekilde inşa etmeye çalışmış olsalar da Nietzscheci perspektife göre "yeni tanrılar yaratmışlardır."[685] Söz gelimi, millet, devlet, özgürlük, eşitlik, ilerleme vb. yeni tanrılar daha doğrusu yeni putlar yaratılır. Geleneksel teolojik ve dini değerler bertaraf edilmeye çalışılsa bile yeni putlar ortaya çıkmaya başlar; daha doğrusu kutsal yön değiştirir, farklı formatlarda

[684] Dellaoğlu, a.g.e., s.73.
[685] Friedrich Nieczsche, *Böyle Buyrudu Zerdüşt*, çev. Korkut Ata, İstanbul: Bilgi Kültür Sanat, 2010.

belirmeye başlar. Nietzsche'nin penceresinden baktığımızda, bu durum aslında bir anlam kaybıdır. Geçmişin dini ve teolojik değerlerinin alaşağı edilmesi esasen nihilizm ile sonuçlanır; çünkü yeni değerler hakikati, anlamı, bireyin sahih anlamda değerler üretmesini ve özgürleşmesini sağlamaz.

Bir karşılaştırma yapmak gerekirse Nietzsche modernite eleştirisini değerler-anlam-dekadans-nihilizm dörtlüsünde ele alır. Benjamin'in modernite kritiği büyük ölçüde kapitalizm eleştirisi üzerinden yürütülür. Başka bir ifadeyle Nietzsche için nihilizmin yani modernitenin sonucu olarak ortaya çıkan anlam krizinin aşılması üst insan kavramının yeni değerler yaratmasıyla başarılabilir. Kapitalizmi bir din olarak okuyan ve Mesihçi anlayış bağlamında teolojiye yönelen Benjamin kolektif bir kurtuluş hedeflenerek tarih, ezilenlerin perspektifinden yorumlanır. Hitler-Stalin paktıyla birlikte faşizmdeki yükselişten ayrıca etkilenen Benjamin'e göre "tarihsel bilginin öznesi ezilen sınıfın kendisidir."[686] Yine Benjamin'in Marx'a atıf yaparak ifade ettiği üzere "ezilen sınıf, özgürlük hareketini kuşaklar boyunca ezilmiş olanlar adına tamamlayan köleleştirilmiş son sınıftır."[687] Öyle ki bilinç ve eylem arasındaki ahengi sağlayacak şekilde, tarihe nokta koyacak yani "tarihin akışını parçalayacak"[688] olan ezilen sınıftır. Benjamin kapitalizm ve modernite eleştirisinden hareketle standart hale gelmiş "takvim ve zaman" kavramları arasındaki farkı merkeze alıp şu çarpıcı ifadeleri alıntılar:

> (Kim inanırdı! Derler ki zamana karşı öfkeli
> Yeni Yaşua'lar gelip dikildi her kulenin dibinde
> Ve asıldılar akrebe yelkovana saat dursun diye.)[689]

Benjamin'in kapitalizm ve modernite eleştirisini dikkate alıp mantıksal muhakemeler eşliğinde düşündüğümüzde "takvimler" düzenli, homojen, standart hale gelmiş bir zaman anlayışı üzerinden tarihsel olayları aktarır. Bu tam anlamıyla kapitalizme özgü bir durumdur. Yukarıdaki alıntıda geçen "Yeni Yaşua'lar" ifadesi teolojik bir zaman anlayışına dikkat çekmekle birlikte tarihte bir kırılma yani devrime dikkat çeker. Ezilen sınıf ve ezilen sınıfın kurtuluş mücadelesi tarihteki kırılma (devrim) anı ile belirlenecektir. İşte tam da bu sebeple tarihin akışına "dur" diyecek, tarihte bir kırılma anı oluşturacak, kurtuluş mücadelesini omuzlarında taşıyacak olan devrimci ve

[686] Benjamin, a.g.e., s.44.
[687] Benjamin, a.g.e., s.44.
[688] Benjamin, a.g.e., s.46.
[689] Benjamin, a.g.e., s.46.

ezilen sınıf "Yeni Yaşua'lardır." Marx'ın tarihe bakışı bu tarihi eskatolojik bir çerçevede yeniden inşa edecek olan yani "seçilmiş bir sınıf" olarak nitelendirebileceğimiz proletarya Mesih'in kendisi, Benjamin'in tespitiyle "Yeni Yaşua'lardır." Proletarya "hem tarih dışı bir güçle donatılmış hem de verili tarihselliğin bir parçasıdır."[690] O, evrensel çapta tüm insanlığın, toplumun, dünyanın özgürleşmesini sağlayacaktır. Bu noktadan baktığımızda modern düşünce aslında kendinden önceki teolojik ve dini olandan bir kopuşu temsil etmekten ziyade "teoloji ve tarihsel materyalizm arasındaki bir süreklilik"[691] ile karakterize olur.

Marx'ta proletarya kurucu bir fonksiyona sahip, dünyayı, toplumu, insanlığı özgürleştirmek, değişim ve dönüşüme tabi tutmakla karakterize olur. Bu bakış açısı insanı her şeyin göbeğine koyan "modern self" kavramı ile ayrıca ilişkilidir. "Modern self" ilk olarak Descartes'in cogito'sunda kurucu bir kapasite ile donatılmış olarak karşımıza çıkar. "Dünya, toplum hatta Tanrı'nın kendisi bile varlığını"[692] ona borçludur. Descartes'ın ileri sürdüğü bu felsefi doktrinden çıkan temel politik sonuç "modern siyasal felsefe teorilerin yeni bir antropolojik paradigma içinde varlık kazanmasıdır."[693] Yani modern dönem ve sonrasındaki sürecin açtığı kapı, özneyi her şeyin merkezine konumlandırmaktır. Bizim bu doğrultuda dikkat çekmek istediğimiz husus "modern self" anlayışının en nihayetinde teolojik motiflerle özdeşleşmesidir; tıpkı tarihin öznesi olarak konumlanan proletarya ve Mesih arasındaki ilişkide olduğu gibi. Özne modern dönemde öyle konumlanır ki Tanrı'nın varlığı bile özne ile anlam kazanır. Yani insanın/bireyin/öznenin tanrısal bir hal aldığı bir durum söz konusu olmakla teolojik ve metafizik olan farklı bağlamlarda karşımıza çıkar. Politik bakımdan kurtuluş mücadelesi, on yedinci yüzyılın temel soruları arasında yer alan "adil ve toplumsal düzen" arayışı, nihilizm bağlamında ortaya çıkan anlam arayışı vb. tüm meselelerin çözümü adına özne merkezi bir konumda yer alır. İnsanın kendi kaderini kendisinin tayin etmesi gerektiğini ifade eden politik anlayışlar bir şekilde dünyevi, teolojik ve metafizik ağların biraradalığı ile örülür. Norman Cohn (1915-2007) *İmansızların İmanı* adlı eserinde ortaçağın mistik ve apokaliptik perspektifinin modern politik devrimci akımlara nasıl ilham verdiğini

690 Delaloğlu, a.g.e., s.74.
691 Delaloğlu, a.g.e., s.74.
692 Funda Günsoy, Politik Olan'ın Nötralizasyonu ve Devrimci Plolitika: Carl Schmitt'in Marx Okuması, *Kaygı Dergisi*, 2012, S.19, s.144.
693 Günsoy, "Politik Olan'ın Nötralizasyonu ve Devrimci Plolitika: Carl Schmitt'in Marx Okuması", s.155.

kaleme alırken bir yönüyle az önce zikredilen meselelere dikkat çeker. Bu anlamda Cohn, Binyılcı Hıristiyan inancının bilhassa on birinci ve on altıncı yüzyıllarda toplumsal bir gerçeklik olan yoksulluk teması ve eskatolojik inanç arasındaki ilişkiye bağlı olarak dünyevi ve teolojik bağlamın içiçeliğini aktarır. Başka bir ifadeyle yoksulluk teması toplumsal bir gerçeklik olarak dünyevi olanı işaret ederken eskatolojik inanç teolojik olanı imler. Örneğin Engels'in devrimci anlayışı üzerinde de ayrıca bir etkiye sahip olan on altıncı yüzyılda Thomas Müntzer ve Alman Köylü Savaşları dini ve ekonomik olanın biraradalığını gösterir. Yoksulluk temasına ilişkin olarak ortaya çıkan bu süreçteki ayaklanmalar, en temelde adil bir bölüşüm anlayışı ile hareket eder.

Eskatolojiye vurgu yapan Cohn'a göre "Son Günler'de yaşamakta olduğuna duyulan inanç devrimci bir eskatolojiye yol açmış"[694] ve en nihayetinde "bir dizi Mesih figürü, peygamber ve hatta İsa'lar kendiliğinden ortaya çıkıvermiştir."[695] Örneğin Thomas Müntzer, Has Böhm, İmparator Frederick gibi şahsiyetler sapkın bir hiddet ya da inanç ile başkaldırmamış aksine "kolektivitenin kurulabilmesini sağlayan toplumsal bir mit oluşturma yetileri"[696] noktasında ortak paydada buluşmuşlardır. Bu mitin politik yapısı "düşman" kavramına ilişkin olarak saptanır. Eskatolojik mitteki düşman teolojik terminolojiyle Deccal'dir ve Deccal'in kimliği tarihsel süreçte sürekli değişir.[697] Örneğin Haçlılar için Müslümanlar ya da Marksizm bakımından kapitalist sistem ve burjuvazi Deccal olarak görülebilir. Yani en temel husus bir düşman figürüdür. Deccal, teolojinin terminolojisiyle, kendisine karşı savaşılandır. Bu anlamda şiddet "kötülerin yok edilmesini sağlayan saflaştırıcı bir kuvvete dönüşür."[698]

Marksizm bakımından kapitalizm ya da burjuvazi, proletarya için kendisine karşı yani "kötüye" karşı bir mücadeledir aslında. Dolayısıyla Cohn'a göre "devrimci binyılcılık eşitlikçi bir doğa durumunu ilkel komünizmin ilkel çağını yeniden oluşturmaya çalışır."[699] Köklü bir toplumsal dönüşümü gerektiren Marxist arzunun gerçekleşmesi özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasıyla mümkündür. Zira özel mülkiyet hak, adalet, emek terazisini yerle bir eder. Cohn'un ironik ve özlü bir şekilde aktardığı

694 Simon Critchley, *İmansızların İmanı*, çev. Erkal Ünal, İstanbul, Metis Yayınları 2013, s.128.
695 Critchley, a.g.e., s.128.
696 Critchley, a.g.e., s.128.
697 Critchley, a.g.e., s.129.
698 Critchley, a.g.e., s.129.
699 Critchley, a.g.e., s.129.

üzere "Âdem ekti, Havva biçti o zaman beyefendi kim?"[700] sözü çok yönlü yorumlar ihtiva etmesi birlikte üretimin temeli, üretim süreci, emek, sınıfsal eleştiri, adalet vb. konularda "beyefendinin kim olduğunu" sorgulamakla aslında üretimin gerçek sahiplerinin bertaraf edildiğini vurgular. Yani üretime herhangi bir katkısı olmayan daha net bir ifadeyle emek vermeyen fakat üretimin ve emeğin sonucuna talip olanlara dikkat çeker. Adil bir düzenin tesisi için özel mülkiyetin ilgası gereklidir. Dolayısıyla Cohn'un da belirttiği üzere politikanın amacı ilk günah öncesine, Aden/Cennet/Tanrı Bahçesine dönüş ile birlikte Yeni Kudüs'ün tesisidir.[701] Bu amacın taşıyıcısı ise ezilen sınıftır.

Engels *History of Early Christianity* adlı eserinde "erken Hıristiyanlık tarihinin modern işçi sınıfı hareketiyle kayda değer benzerlikler taşıdığını"[702] vurgular. Erken Hıristiyanlık ve modern işçi sınıfın hareketi arasındaki paralellik en temelde baskıya karşı toplumsal anlamda verdikleri tepkiler, ortak mülkiyete[703] yaslanan eşitlik anlayışı ve sefaletten kurtuluş temalarına ilişkin olarak ortaya çıkar. Engels ilk Hıristiyanlığın yani kadim Roma dönemindeki Hıristiyanlığın yoksul bırakılan, özgürlükten ve insani haklardan mahrum kölelerin/ezilenlerin dini olarak ortaya çıktığını belirtir.[704] Bu minvalde ilk Hıristiyanlığın modern işçi hareketiyle buluştuğu nokta, Hıristiyanlığın ezilenlerin dini olarak ortaya çıkmış olmasıdır; zira modern proletarya kapitalizm tarafından aynı durumlara maruz kalır. Engels'in ifadeleriyle "her ikisi de zulme uğramış, hor görülmüş, kendilerine taraf olanlar düşman ilan edilmiştir."[705] Ancak hem ilk Hıristiyanlık hem de sosyalist hareket tüm baskı ve zulme rağmen bir şekilde galip gelmeyi başarır. Hıristiyanlığın galibiyeti Roma'nın resmi dini haline gelmekle sonuçlanır, sosyalizmin galibiyeti ise "zaferin kesinliğini sağlayacak bir konuma ulaşmakla"[706] gerçekleşir. Hıristiyanlığın ilk haliyle devrimci dinamikler arz etmesi sosyalizm ile örtüşür. Yanı sıra *İncil*'in (daha önce ifade edildiği üzere *Elçilerin İşleri 2:43* ortak mülkiyete yönelik vurgusu ve bu anlamda dikkat çektiği eşitlik anlayışı[707] sosyalizm ile aynı hedefe sahiptir.

---

[700] Critchley, a.g.e., s.129.
[701] Critchley, a.g.e., s.129.
[702] Engels, *History of Early Christianity,* s.1.
[703] *Elçilerin İşleri, 2:43*.
[704] Engels, *History of Early Christianity,* s.1.
[705] Engels, *History of Early Christianity,* s.1.
[706] Engels, *History of Early Christianity,* s.1.
[707] *Korintliler 8:13-15*.

Engels ile benzer şekilde *İncil* ve Marksizm arasında ilişki kuran, Marksizm'in en ateşli savunucuları arasında yer alan Ernst Bloch (1885-1977) Hıristiyanlığın tarihsel süreç içerisinde geçirmiş olduğunu değişim ve dönüşümü (Kilise'nin Hıristiyanlığın özüne aykırı bir şekilde politik bir hal alarak güçlünün yanın da saf tutması) göz önüne alarak "*İncil*'in Kilise karşısında yıkıcı bir potansiyele sahip olduğunu"[708] yani devrimci bir yapı arz ettiğini vurgular. Yani Bloch *İncil*'e politik bir yorum getirir. Bilindiği üzere Marksizm bir özgürlük krallığı vadeder. Kapitalizm ise insana biçtiği dar mesleki roller, işbölümü, eşitlik, özgürlük gibi liberal değerleri savunsa da aslında tam anlamıyla insanı köleleştirir. Dolayısıyla emek, emek ürünü ve özel mülkiyete bağlı olarak yabancılaşma, birey ve cemaat, insan ve doğa arasında bir çatışma belirlemeye başlar. Bu durumlardan kurtulmanın yolu, özgürlük krallığı ile karakterize olan komünist toplumdan geçer.

Bloch *İncil*-Teoloji-Marksizm arasındaki ilişkiye "İhtiyaç Krallığı" ve "Özgürlük Krallığı" kavramlarından hareketle dikkat çeker. Eş deyişle Marksizm'de üstü örtük bir biçimde de olsa İncil'in dinamik ve yıkıcı bir karaktere sahip olması sebebiyle "İhtiyaç Krallığından Özgürlük Krallığına bir sıçrayış yatar."[709] Dolayısıyla *İncil, Manifesto'*nun perspektifiyle pekâlâ okunabilir.[710] Bloch'un *İncil*'e cezbedici yaklaşmasının nedenlerinden biri onun evrensel ve bütün insanlığı kuşatıcı yapıda olmasıdır. Yani İncil "bütün zaman ve mekânlar boyunca tüm insanlara aynı anda ve her yerde seslenme özelliği"[711] gösterir. Roland Boer'e (1961-) göre Bloch'ta her ne kadar İncil ve teoloji yan yana olsalar da aralarında yine de bir ayrım söz konusudur. Bu ayrım en temelde Kilise'nin *İncil*'i kendi ihtiyaçları doğrultusunda yorumlamasından kaynaklanır. Hal böyle olunca İncil'in teolojiden kopması gerekir.[712] Marksizm bakımından *İncil*'in önemli bir metin olduğunu savunan Bloch için İncil'in önemi şu şekilde sıralanabilir:

Birincisi her ne kadar zengin ve güçlü olanlar İncil'in tezlerine atıf yaparak kendi durumlarını meşrulaştırmayı hedefleseler de *İncil* bu tezleri yıkıcı bir karaktere de sahiptir.[713] Yani İncil ezilenlerin ve yoksulların gözünden de okunabilecek tezler ihtiva eder. İkincisi İncil'in sıradan insanlara seslenmesidir. Bu minvalde dini meslek kabul

[708] Boer, a.g.e., s.30.
[709] Boer, a.g.e., s.27.
[710] Boer, a.g.e., s.27.
[711] Boer, a.g.e., s.28.
[712] Boer, a.g.e., s.29.
[713] Boer, a.g.e., s.31.

eden (rahipler) ve kullanılmayı lanetler. Üçüncüsü İncil'in devrimci bir karakter ihtiva etmesinin Almanya, Fransa ve İngiltere'deki köylü savaşlarında açık bir şekilde görülmesidir. Marksizm de aslında bu mirasın taşıyıcısı olması sayesinde Doğru Avrupa Bloğu ve SSCB'de muzaffer olmuştur.[714] Dördüncüsü Bloch'un Marx'ın din kritiğini hatırlatacak şekilde ruhban sınıfının İncil'i kendi ihtiyaçları doğrultusunda güçlünün ve zenginin yanında saf tutmasıdır. Yani ruhban sınıfının zenginler hatta iktidar ile bir takım sözleşmelere imza atmasıdır. Bu Kilise'nin ideolojik bir fonksiyona sahip olduğunu işaret eder. Marx'ın dinin ya da Kilise'nin ideolojik fonksiyonuna yaptığı eleştiriler dikkate alındığında, ideolojiden sıyrılmış bir inananlar, iman edenler topluluğu ile bağlantı kurmak Marxistler açısından gayet mümkündür. Beşincisi *İncil*'in emekçiler, yoksullar, din adamları, derebeyleri gibi sınıfsal kategorilerin ayrı ayrı okuma tarzına sahip olacakları muhtelif hikâyeler ihtiva eder. Dolayısıyla birinci madde de belirtildiği üzere zengin ve güçlü olanlar *İncil*'i kendi perspektiflerinden nasıl ele alıyorsa yoksullar ve ezilenler de aynı metne dikkat çekerek devrimci yorum geliştirebilirler.[715] Başka bir ifadeyle zengin ve güçlü olanlar sömürüyü *İncil*'e ilişkin olarak meşrulaştırıyorsa yoksullar da aynı metne göndermek yaparak devrimi meşrulaştırabilir. Bu minvalde İsa, devrimci bir hüviyete sahiptir.

Bloch özellikle *Hıristiyanlıktaki Ateizm* ve *Umut İlkesi* adlı eserlerinde İsa (Mesih) figürünü genellikle umut kavramına ilişkin olarak açıklar. Ona göre "İsa hem umudun insan içinde yeniden doğuşu hem de bir insan olarak umudu taşıyandır."[716] İsa'nın bir insan olarak umudun taşıyıcısı olması, bireysel bir kurtuluşun ötesinde tarihsel ve toplumsal bakımdan değişim ve dönüşümün yani topyekün bir kurtuluşun ve özgürlüğün hedeflenmesi demektir. İsa'nın öğretilerinin toplumsal düzeni sorgulaması, radikal değişim ve dönüşümleri müdafaası, dolayısıyla insanlığın kurtuluşunu hedeflemesi (adalet ve eşitliğe ilişkin olarak) İsa'nın devrimci bir hüviyete sahip olduğunu gösterir. *Umut İlkesi*'nde de belirtiği üzere ezilenlerin evrensel perspektifi ve "peygamberin evrenselci umudu arasında bir ahenk"[717] söz konusudur. Öyle ki İsa'nın yoksul, dışlanmış, belirli baskı ve zorbalıklara maruz kalmış bir yaşama sahip olması onun devrimci kimliği ile birlikte ezilen sınıfın kurtuluş mücadelesi bakımından ayrıca

[714] Boer, a.g.e., s.31-32.
[715] Boer, a.g.e., s.49.
[716] Bloch, *Hıristiyanlıktaki Ateizm*,s.27.
[717] Bloch, *Umut İlkesi 1*, s.735.

önemlidir. Bloch'ta en çarpısı husus İsa'nın çarmıha gerilişidir. Zira bu nokta Hıristiyanlığın özünde ateizmi ihtiva ettiğine dikkat çeker.

Çarmıh doktrini aslında "Tanrı'nın çarmıha terk ettiği bir insana"[718] işaret eder. İşte bu husus, insanın kendi kaderini kendisi ellerine alması hatta Tanrı'ya karşı bir isyan anlamına gelmekle ilahi otoritenin sarsılmasını ayrıca imler. Daha önce de Marx'ın *Yahudi Sorunu* adlı eserinde insanın tanrılaşması bağlamında bahse konu olan Yakup'un Tanrı ile olan güreşinde de aynı durum söz konusudur. Burada ilahi otoriteyi sarsan, insanın kaderini kendi ellerine almasına olanak tanıyan çarpıcı bir değerlendirme ortaya çıkar ki Mesih dünyevi ya da seküler bir formatta belirir. Dolayısıyla Roland Boer'in de belirttiği üzere Bloch'un ateizmi "sadece Tanrı'nın reddedilmesiyle değil, Tanrı'ya isyan edilmesiyle de gerçekleşebilecek şekilde Tanrı'ya karşı yapılacak politik devrimde"[719] ayrıca anlaşılmalıdır. Bu minvalde Bloch için Apokalipsi, Cennet Bahçesi ile özdeşleşmekten ziyade dünyaya yönelik bir memnuniyetsizliği ifade etmekte; daha iyi olanı arzulamak demektir.[720] Bu durum, Bloch tarafından Hıristiyan teolojisi çerçevesinde Tanrı'nın Krallığını "henüz olmamış/gerçekleşmemiş" kavramına ilişkin olarak seküler bir terminolojiye aktarılır. Tanrı'nın Krallığının aşkın/cennette değil, yeryüzünde adalet, eşitlik ve özgürlük kavramlarına ilişkin olarak gerçekleşmesi gerektiğini ifade eden Bloch'a göre "henüz olmamış bir taleptir; En Yüksek İyi'ye, özgürlüğe kavuşturmadır."[721]

Bir Marxist olarak güzergâhını teolojiden ve dinden tamamen arındıramayan diğer bir önemli şahsiyet Althusser'dir. Althusser'de Düşüş Miti ve ideoloji arasındaki analoji Marksizm'in teoloji ile olan ilişkisine yönelik önemli uğraklardandır. Tahmin edeceğimiz üzere *Düşüş* Miti ilk insanların cennetten kovulması bağlamında açıklanır. İlk insanların cennetten kovulması aslında ilahi bir düzenden kopuşu imler. Yani insan ve Tanrı arasında bir yabancılaşma söz konusudur. Düşüş Miti bakımından en temel nokta Marksizm'in temel savları arasında yer alan yabancılaşma kavramıdır. Althusser'de yabancılaşma Düşüş Mitine benzer şekilde ideoloji bağlamında açıklanır. Yani nasıl ki ilk insanların cennetten kovulması insan ve Tanrı arasında bir yabancılaşma meydana

[718] Ernst Bloch, *Hıristiyanlıktaki Ateizm*, s.27.
[719] Boer, *Cennetin Eleştirisi*, s.30.
[720] Boer, *Cennetin Eleştirisi*, s.59.
[721] Bloch, *Umut İlkesi 1*, s.217.

getiriyorsa Althusser'de ideoloji anlayışı da birey ve gerçeklik arasında mesafe koyarak en nihayetinde bir yabancılaşmaya yol açar. Althusser'in Marx'a değinerek ifade ettiği üzere ideoloji "bir insanın ya da toplumsal grubun zihninde egemen olan fikirler, tasarımlar sistemi"[722] anlamına gelir. Bu fikir ve tasarımlar sistemi Althusser'de devlete ilişkin olarak DBA (Devletin Baskı Aygıtları) ve DİB (Devletin İdeolojik Aygıtları) bağlamında ifade edilir. DBA işlerlik kazanması için DİB'e ihtiyaç duyar. Althusser'e göre devletin baskı vasıtaları arasında yer alan ordu, polis hatta hukuk mekanizması yani yargı kanalı gibi aygıtlar bireyleri ve toplumu hizaya getirmeyi hedefler. Bu amacın gerçekleşmesi ise devletin ideolojik aygıtlarına örneğin Kiliseler ya da din, eğitim sistemi, aile, kültürel ögeler vb. bağlıdır.[723] Tüm bu durumlar, baskıyı hatta şiddeti bile meşru hale getirir. Althusser'de "bireyin gerçek varoluş koşullarını"[724] kavramasına engel olan ideoloji, bireyin mevcut toplumsal düzeni kabullenmesine ve ayak uydurmasına neden olarak "özneleşme" ile neticelenir. Bu özneleşme, ideolojinin bireylere "çağrı" yapması ve toplumsal düzenin bir parçası haline gelen, mevcut toplumsal düzeni kabullenen bireylerin bu "çağrıya" yanıt vermesiyle birer "özne" olarak nitelendirilmelerine ilişkindir.[725] Örneğin kapitalist ideolojide hepimiz, tüketici, üretici, beyaz yakalı çalışan, inşaat işçisi vb. gibi belirli sıfatlar taşırız. Bu sıfatların taşıyıcısı olarak yapılan "çağrının" da muhatabıyız.

Althusser "özne" ve "özneleşme" kavramlarını, dini bir ideoloji olarak Hıristiyanlık üzerinden örneklendirir. Hıristiyan teolojisi bakımından bireyin "günahkar" ilan edilmesi bireyin kendisini nasıl tanımlaması gerektiğine yönelik bir ön kabuldür. Bireyin bu kabulü "günahkar" olarak *çağrılmasına* yanıt verilmiş olması demektir. Bireyin yanıt vermesi ise eylemlerimin sonuçlarına dair mesuliyet alması, Tanrı'ya hesap vermesi, yani Tanrı'nın önünde mesuliyet sahibi bir "özne" haline gelmesi demektir.[726] İbadetler, dini ritüeller, ayinler vb. hususlar, bireyin "özne" sıfatını taşıması sebebiyle, ideolojinin devamlı olmasına, yeniden üretimine neden olur.[727] Bu durum DİA kategorisinde yer alan (hukuk, eğitim sistemi, din vb.) her şey için geçerlidir. Yani Althusser ideolojinin

[722] Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, İstanbul: İthaki Yayınları, s. 182-183.
[723] Althusser, a.g.e., s.175.
[724] Althusser, a.g.e., s. 90.
[725] Althusser, a.g.e., s.109.
[726] Althusser, a.g.e., s. 109.
[727] Althusser, a.g.e., s.56.

sakatlığını bireyin "gerçeklik" ile olan bağının sarsılmasında daha doğrusu kopuşunda bulur. Bu kopuşun nihai neticesi yabancılaşmadır. (Marx'ta yabancılaşma-Tanrı-put ve ilk günah-özel mülkiyet eşleşmelerini anımsamamız gerekir.) Çünkü ideoloji "İdeoloji, bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla aralarındaki hayalî ilişkilerini temsil eder."[728] İdeolojinin hayali ilişkileri temsiline yönelik vurgu onun manevi boyutunu imler. Daha açık bir ifadeyle DİA kategorisi bireylerin nasıl düşünmeleri gerektiğini, mevcut toplumsal düzeni kabulüne yönelik çalışır. Yani bireyin bilincine nüfuz eder. Dolayısıyla bireyin "gerçeklik" ile olan bağında bir *yanılsama* meydana gelir. İdeolojini diğer yönü maddi boyuttur. Bu boyut, ideolojik bir aygıtın varlığı ve onun pratiklerinden ortaya çıkar.[729] Örneğin dini ritüeller, kapitalizmin tüketimi arttırmak adına yılbaşı günler, sevgililer günü, yıl dönümleri gibi özel günler bu kategoride değerlendirilebilir.

Kuşkusuz Althusser ideolojiden kurtuluşu ilahi bir perspektiften değerlendirmez. Ancak Düşüş Miti ve ideoloji arasındaki temel paralellik her ikisinin de farklı kulvarlarda da olsa "gerçeklik" ile olan bağında bir yabancılaşma meydana gelmesidir. Düşüş Miti bireyin Tanrı ile olan yabancılaşması daha doğrusu birey-Tanrı ikilisindeki hakikati zedelerken Althusser'de yabancılaşma meselesi, bireyin toplumsal gerçekliği, ideolojik yanılsamalar yani ideolojinin manevi ve maddi boyutlara sahip olması nedeniyle kavrayamaması bağlamında ifade edilir. Teolojik bakımından Düşüş'ten kurtuluş Tanrı'nın lütfuna bağlı olarak gerçekleşmesi beklenen bir durum iken bir Marxist olan Althusser'de tarihsel materyalizme ilişkin olarak ezilen sınıfların "varoluş koşulları, pratikleri, mücadele deneyimleri vb."[730] bağlamlarda anlam kazanır.

Marksizm, teoloji ve din arasında ilk bakışta bir doku uyuşmazlığı olduğunu düşündüren en önemli etken dinin bir yönüyle kiliseler üzerinden değerlendirilmesidir. Yani dinin ideolojik bir boyut ihtiva etmesiyle birlikte kiliselerin pratikte nasıl bir tutum sergiledikleri çoğunlukla eleştiriye tabi tutulur. Bu eleştirilerin büyük bir bölümü, Hıristiyanlığın tarihsel süreçte geçirmiş olduğu değişim ve dönüşüme bağlı olarak Kilise'nin güçlüden yana saf tutması etrafında şekillenir. Dolayısıyla ideolojiye hizmet eden, insani bilincin "yanılsamaya" maruz kalmasına sebebiyet ya da *İncil*'in özüyle bağdaşmayan, deyim yerindeyse bireyin kendi gerçekliğini ve toplumsal gerçekliği

[728] Althusser, a.g.e., s.134.
[729] Althusser, a.g.e., s. 148.
[730] Althusser, a.g.e., s. 148.

kavramasına engel olan tüm tutumlar sert bir dille reddedilir.

Althusser'in DİA kategorisindeki unsurlardan birinin kiliseler olması bir rastlantıdan ibaret değildir.[731] Çünkü "*yönetici ideolojiye boyun eğmeyi* ya da yönetici ideolojinin pratiğinin egemenliğini sağlamaya"[732] hizmet eden bir anlayış bireyin kendi gerçekliğini, toplumsal gerçekliği kavramasına engel olmakla birlikte onun düşünce dünyasını şekillendirme noktasında olumsuz bir fonksiyona sahiptir. Bu durum İkinci Enternasyonal'in önemli üyeleri arasında yer alan Rosa Luxemburg'un (1871-1919) dikkatini çekmiş olmalı ki o, Sosyalizm ve Kiliseler adlı eserini kaleme alarak Kilise'nin güçlü olanlardan yana saf tutan anlayışını eleştirmekle birlikte Kilise'nin bu tavrının erken Hıristiyanlığın fazlasıyla uzağında olduğunu, tıpkı Engels gibi erken Hıristiyanlık ve sosyalizm arasında bir ahenk olduğunu ifade etme gereği duymuştur.

Luxemburg'a göre "Kilise'nin devlet içindeki hâkim güç olmaya yönelik tüm çabaları kınanmalıdır."[733] Yanı sıra ruhban sınıfının burjuvazinin yanında yer almaktan ziyade sosyalistleri desteklemesi gerektiğine dikkat çeken Luxemburg'un sosyalistler en temelde ruhban sınıfını hedef almaktan ziyade "sermaye ve devlet elindeki sömürüye" muhalefet ederler.[734] Bu minvalde sosyal demokratlar işçiler, ruhban sınıfı ve dini inanç arasında bir çatışmayı teşvik etmek gibi bir amaç sahip değildir; aksine Kilise, erken Hıristiyanlık anlayışına ihanet etmediği sürece sosyalistleri desteklemesi gerekir.[735] Yani yozlaşmamış bir Kilise aslında sosyalizmin temel prensipleriyle ahenk içindedir. Öyle ki Luther'den daha keskin ve radikal bir devrimci olan Müntzer, tam da Kilise'nin tarihsel süreçte geçirmiş olduğu değişim ve dönüşüme ilişkin olarak onun yozlaşış karakterinin karşısında durur. Eş deyişle Kilise'nin "dünyevi kazanç ve haz odaklı çalışmaya başladığı, kendilerine ve şehvet düşkünü papazlara hizmet etmeyi"[736] hedef edinmesi onun yozlaşmış karakterinin en iyi örneklerindendir. Bu minvalde Luxemburg, yozlaşmış Kilise'nin geçim kaynağını (evlilik ya da cenaze törenlerinden alınan ücretler gibi) daha geniş bir ifadeyle sermayenin işçinin sömürülmesi bağlamında genişletildiğini ve

[731] Althusser, a.g.e., s.169.
[732] Althusser, a.g.e., 92.
[733] Roland Boer, *Dinin Eleştirisi II*, çev. Deniz Ali Gür, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020, s.91.
[734] Boer, *Dinin Eleştirisi II*,., s.91.
[735] Boer, *Dinin Eleştirisi II*, s.91.
[736] Boer, *Dinin Eleştirisi II*, s.92.

Kilise'nin de kendi pratikleri çerçevesinde bu amaca hizmet ettiğini ifade eder.[737] Oysa erken Hıristiyanlık teorik ve pratik bakımdan Kilise'nin güçlüden ve zenginden yana saf tutan anlayışının karşısında konumlanır.

Erken Hıristiyanlığın ruhundan kopan Kilise'yi topa tutan Luxemburg için "kendisini zenginin sözcüsü, sömürü ve baskının müdafisi haline getiren ruhban takımı Hıristiyan öğretilerle açıkça"[738] zıt düşmektedir. Çünkü Hıristiyanlık, erken dönemlerinde Roma İmparatorluğunun baskı ve zulmüne maruz kalan yani ezilen bir kesimdir. Hıristiyanlığın tarihsel süreçte geçirmiş olduğu değişim ve dönüşüm ise güçlüden ve zenginden yanadır. Ezilen bir kesim bakımından Hıristiyanlığın ilk dönemleri ezilenlerin ve yoksulların muhafaza edilmesi, mal mülk ortaklığı, dayanışma, kurtuluş vb. ilkeleri benimserken sonraki dönemlerinde Kilise, bu prensiplere sadık kalmamıştır. Hatta bir çıkarım yapmak gerekirse, Hırisityanlığın maruz kaldığı baskı ve zulüm neticesinde ezilen bir kesim olması ve bu duruma ilişkin olarak İncil'in (kurtuluş, eşitlik, yoksulların yanında saf tutulması vb.) öğretilerini dile getirmesi –Marksizm bakımından din umumiyetle egemen sınıfların baskı aracı ve ideolojik boyutlara sahip olduğu ileri sürülse de- erken Hıristiyanlık, dinin sınıfsal bir boyut da ihtiva ettiğini gösterir. Roland Boer, Lüxemburg'un *Kirche und Soziaslismus* (*Kilise ve Sosyalim*) adlı eserin Almanca baskısında, Luzemburg'un erken dönem Hıristiyanlık ve modern sosyalist hareket arasındaki ilişkiyi açıklamak amacıyla *İncil*'e nasıl atıf yaptığına işaret eder. Bu noktada Kilise'nin güçlü ve zenginden yana saf tutan durumunun *İncil* ile özdeşleşmediği *Markos 10:24*'e gönderme yapılarak şu şekilde açıklanır:

> […]
>
> İsa Mesih, bir devenin iğne deliğinden geçmesinin bir zenginin Göklerin Egemenliğine girmesinden daha kolay olduğunu savunur. Sosyal Demokratlar tüm ülkelerde tüm insanlığın eşitlik, özgürlük ve kardeşliğine dayanan toplumsal rejimleri gerçekleştirmeye çalışıyor. Eğer Kilise "Komşunu kendin gibi sev" ilkesini gerçekten arzuluyorsa, Sosyal Demokratların propagandasını hevesle karşılamalıdır.[739]

Kuşkusuz Luxemburg, Hıristiyanlığın tarihini ele almak ya da İncil'i tefsir etme niyetinde değildir. Luxemburg'un temel hedefi Hıristiyanlığın ilk dönemleri ve sonraki süreçlerde Kilise'nin zenginlerden yana saf tutan uygulamaları arasında bir tezat

[737] Boer, *Dinin Eleştirisi II*, s.93.
[738] Boer, *Dinin Eleştirisi II*, s.97.
[739] Boer, *Dinin Eleştirisi II*, s.97.

olduğudur. Kilise'nin özüne sadık kalmayışı, daha doğrusu ideolojinin sularında yüzer hale gelmesidir. Luxemburg *İncil*'in savlarına gönderme yaparken esas olarak politik bir mit inşa eder. Bu politik mit, Luxemburg'un "Hıristiyan Komünizminden"[740] ne kast ettiğiyle ayrıca ilişkilidir. Çünkü Luxemburg'un Kilise'nin, erken Hıristiyanlık dönemi ile ahenk içinde olmadığını savunan görüşlerinin arka planı "ilk Hıristiyan toplulukların komünist olduklarına"[741] ilişkindir. Bu durum daha önce "Marx ve Kurtuluş Teolojisi" başlığında *Elçilerin İşleri 2:43*'ün "imanlıların bir arada bulunması ve her şeyi ortak kullanması"[742] ve Marx'ta herkesin yeteneği ve ihtiyacı doğrultusundaki temel prensiple ayrıca ilişkilidir. Bir Marxist olarak ortak mülkiyetin müdafisi olan Luxemburg yozlaşmış Kilise, ruhban sınıfı ve zenginleri, deyim yerindeyse lanetleyen tutumu en açık şekilde şu ifadelerindedir:

> Ve eğer İsa dünyaya bugün gelecek olsa, geçmişte soysuz varlıklarıyla Tanrı'nın Evi'ni kirletmesinler diye mabetten kırbaçla kovduğu tüccarlara nasıl saldırdıysa zenginleri savunup milyonları gaddarca sömürerek yaşayan papazlara, piskoposlara, baş piskoposlara da şüphesiz saldırırdı.[743]

Yani Luxemburg'un derdi *İncil*'in öğretileri ya da Hıristiyanlık ile değil, Kilise'nin ve ruhban sınıfının yozlaşmış karakteridir. Oysaki Hıristiyanlığın ilk dönemleri ve *İncil*'deki bir takım savlar, modern sosyalist hareketle bir hayli ahenk içindedir. Luxemburg'un penceresinden ilk Hıristiyanlık ve modern sosyalist öğreti arasındaki en temel fark üretim ve tüketim komünizmine ilişkindir. Evet, *İncil*'in öğretileri ezilenler, yoksulluk, kurtuluş vb. temalar bakımından komünizmin çerçevesiyle bir şekilde uyumludur. Ancak Luxemburg'un perspektifine göre İncil'deki komünizm bir tür "tüketim komünizmdir"[744]. Tüketim komünizmi edinilmiş, tamamlanmış, yani satacak mal olduğu sürece, bu malların bölüşümü ya da paylaşımı ile karakterize olur ve bu anlayış ihtiyaçlar (gıda, giyim vb.) ekseninde şekillenir.[745] Tüketim komünizminin karşısında ise üretim komünizmi yer alır. İsminde de çağrışım yaptığı üzere üretim komünizminde üretim araçlarının belirli bir zümrenin elinde toplanmasından ziyade kolektif ve evrensel çapta üretim ve üretim araçlarının özel mülke ait olmaması gerekir.

---

[740] Boer, Boer, *Dinin Eleştirisi II*, s.108.
[741] Boer, *Dinin Eleştirisi II*, s.108.
[742] *Elçilerin İşleri 44:46*.
[743] Boer, *Dinin Eleştirisi II*, s.111.
[744] Boer, *Dinin Eleştirisi II*, s.114.
[745] Boer, *Dinin Eleştirisi II*, s.114.

Marksizm'in temel prensipleri arasında yer alan bu hususa aslında Hıristiyanlık tarafından başlatılan ortak mülkiyet anlayışının sosyalist hareketçe tamamlanması anlamına gelir. Yani iktisadi bir anlayış sadece ekonomik ürünlere sahip olmayı değil aynı zamanda üretim araçlarının özel mülkiyet haline gelmesini bertaraf etmeli ve bu anlamda kolektif olanı ön plana çıkarmalıdır. Dolayısıyla Luxemburg için erken Hıristiyan komünizmi, sosyalizm tarafından tamamlanacaktır.[746]

Tıpkı Lüksemburg gibi hatta Lüksemburg üzerinde "Hıristiyan Komünizmini" bağlamında etki bırakan Alman Marxist Karl Kautsky (1854-1938) *Foundations of Christianity* adlı eserinde ilk dönem Hıristiyan toplumunun sınıfsal ve proleter karakterine dikkat çeker. Kautsky'e göre proleter karakterinin, Zelotlar[747] ve Esseniler'den[748] sonraki proleter hareket Mesihçi bir hüviyete sahip olan Hıristiyanlıktır.[749] Hem ilk dönem Hıristiyanlığın sınıfsal karakterini hem de proleter kimliğini vurgulamak amacıyla Kautsky, *Korintliler 1:26* kısmını şu şekilde aktarır:

> Kardeşlerim, çağrıldığınızı görüyorsunuz ki, bedensel açıdan çok sayıda bilge, çok sayıda güçlü, çok sayıda soylu kişi çağrılmadı. Ama Tanrı, bilge kişileri utandırmak için dünyanın akılsızlarını seçti; güçlü kişileri utandırmak için de dünyanın zayıflarını seçti; dünyanın aşağılıklarını ve hor görülenlerini Tanrı seçti.[750]

Aynı bölümün *Kutsal Kitap*'taki tam hali şu şekildedir:

> Kardeşlerim, aldığınız çağrıyı düşünün. Birçoğunuz insan ölçülerine göre bilge, güçlü ya da soylu kişiler değildiniz. Ne var ki, Tanrı bilgeleri utandırmak için dünyanın saçma saydıklarını, güçlüleri utandırmak için de dünyanın zayıf saydıklarını seçti. Dünyanın önemli gördüklerini hiçe indirmek için dünyanın önemsiz, soysuz, değersiz gördüklerini seçti. Öyle ki Tanrı'nın önünde hiç kimse övünemesin.[751]

Bu alıntı, tıpkı Marx'ta olduğu gibi proletaryanın "seçilmiş sınıf" karakterini aleni bir şekilde ortaya koyar. "Güçlüleri utandırmak için dünyanın zayıflarının seçilmesi"[752]

---

[746] Boer, *Dinin Eleştirisi II*, s.115.

[747] Zealotlar veya Zelotlar, politik bir hareket olarak, İkinci Tapınak Yahudiliğinde (M.Ö. 516-M.S.70) (Kudüs'te kutsal olduğu kabul edilen bir Yahudi Tapınağı) Roma İmparatorluğuna başkaldıran ve Roma'nın bir eyaletinde yaşayan, Romalılarla savaşan Yahudilerdir. (Wikipedia)

[748] Dönem olarak, İkinci Tapınak Yahudiliğine ait bir cemaat. (Wikipedia) Kautsky'in aktardığı üzere Esseniler, kentten kırsal bölgeye göç edilmeye mecbur bırakılan bu insanlar, aslında proleterdi. Onların temel özellikleri, şehir hayatına alışmış olmaları; dolayısıyla kırsal alandaki işleri (tarlada çalışmak gibi) ifa etmekte zorlanmaları, yani kendilerini kırsal bölgeye ait hissetmemeleridir. Kautsky, *Foundations of Christianity*, https://www.marxists.org/archive/kautsky/1908/christ/ch09.htm#s.1

[749] Kautsky, *Foundations of Christianity*, s.1.

[750] Kautsky, *Foundations of Christianity*, s.1.

[751] *Korintliler 1:26.*

[752] *Korintliler 1:27.*

proleter karaktere olan vurguya ilişkindir. Yanı sıra bizim dikkat çekmek istediğimiz husus, Kautsky tarafından alıntılanmayan ancak aynı bölümün devamında yer alan (*Kor. 1:26*) "Tanrı'nın önünde hiç kimse övünemesin"[753] cümlesidir. Bu cümle kendisinden önceki cümleleri destekler nitelikte olup tüm herkesin (güçlü-zayıf, bilgili-bilgisiz, soylu-soysuz gibi.) eşit olduğu ile neticelenir. Yani bir tür eşitlik anlayışı sunar. Öyle ki proletarya da en nihayetinde bir eşitliği hedefler. Kautsky'e göre ilkel Hıristiyan yaşamının proleter karakteri kurtuluş ve eşitlik temalarına dikkat çekme noktasında önemlidir.[754] Tam da bu sebeple Korintliler 1 önemlidir; zira Tanrı önünde herkesin eşit olduğunu vurgulamakla ilk Hıristiyanlık döneminin sınıfsal ayrımlara karşı olduğunu doğrudan belirtir. Kautsky Luxemburg gibi *Markos 10:25*'e yani "devenin iğne deliğinden geçmesi, zenginin Tanrı Egemenliği'ne girmesinden daha kolay"[755] olduğunu alıntılayarak aslında Hıristiyanlığın sınıfsal ayrımı dışladığını kendi ifadesiyle bir "sınıf nefretinin"[756] ilk dönem Hıristiyanlığını karakterize ettiğini belirtir. Bu minvalde Kautsky'in Marksizm ve teoloji arasında kurmuş olduğu ilişki bahse konu olan diğer Marxistler ile benzer olarak şu şekilde toparlanabilir:

Birincisi erken Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu dönemindeki süreci de dikkate alındığında ezilenlerin dini olmasıdır. Erken Dönem Hıristiyanlık anlayışı sadece kendisine inanlar adına değil, Roma İmparatorluğu döneminde hâkim olan köleci anlayışın, ekonomik eşitsizliğin, adaletsizliğin vb. yani toplumsal garabete sebebiyet veren her şeyin karşısında konumlanır. İkincisi Korintliler 1/25. cümlede yer alan herkesin Tanrı nezdinde eşit olmasıyla eşitlik temasının ön plana çıkmasıdır. Erken Hıristiyanlık kendi doktrinine uygun olarak dini bir terminolojiyle ekonomik, sınıfsal, toplumsal eşitliği ifade eder. Üçüncüsü Kautsky'in *Foundations of Christianity* adlı eserinin "Komünizm"[757] başlığında (aynı alıntının Luxemburg tarafından da yapıldığını anımsayalım) Elçilerin İşleri 2/44 ve 45.cümleleri -imanlıların biraradalığı ve her şeyi müşterek bir biçimde kullanmaları- alıntılayarak hem erken dönem Hıristiyanlığının proleter karakterini hem proleter dayanışmayı hem de komünal yaşamın *İncil*'de dini bir terminoloji eşliğinde ifade edildiğinin belirtilmesidir. Öyle ki Tanrı'nın vücut bulduğu

[753] *Korintliler 1:29.*
[754] Kautsky, *Foundations of Christianity*, s.1.
[755] *Markos 10:25*.
[756] Kautsky, *Foundations of Christianity*, s.1.
[757] Kautsky, *Foundations of Christianity*, s.1.

İsa/Mesih'in yoksullardan yana saf tutması ve kurtarıcı kimliğiyle ilk dönem Hıristiyanlığının proleter karakteri aleni olarak ifade der. Tüm bu durumlardan çıkan temel sonuç Marksizm'in teoloji ile olan ilişkisinin zikrettiğimiz Marxistlerce iyi bir biçimde açıklanması demektir. Her ne kadar Marx (*Kapital*'de Mezmurlar 42:1'e atıf yapması dışında) Marxistler gibi *Kutsal Kitab*'a doğrudan gönderme yapmamış olsa da görüşlerinin temelinde yer alan yabancılaşma, özel mülkiyet, kurtuluş, tarihsel materyalizm vb. temalar bir şekilde teolojinin terminolojisiyle ahenk içindedir.

Elbette Marx bir materyalisttir ve teolojik terminolojinin perspektifini bilinçli ya da bilinçsiz olarak dikkate alıp almadığı noktasında bir yorum yapmak oldukça zordur. Ancak bilhassa Yahudi-Hıristiyan geleneğinin ve teolojisinin özgürlükten, komünal yaşama, kurtuluş öğretilerinden Mesih anlayışına ya da insanlığın topyekün kurtuluşunun evrensel düzlemde ele alınmasına kadar ileri sürdüğü kavramsal çerçeve Marx'ın jargonu ile bir hayli örtüşür. Bu minvalde ister bir analoji kuralım ister politik bir mit ekseninde anlayalım Marksizm'in her iki durumda da yolları teoloji ile kesişir. Öyle ki Marx'ın kavramsal mirasını, teoloji ile olan ilişkisi bağlamında, Benjamin, Lukács, Engels, Bloch, Althusser, Luxemburg, Kautksy gibi isimlerin en iyi şekilde temsil ettiğini söyleyebiliriz. Marksizm'in önemli temsilcileri arasında yer alan bu isimler, Marksizm ve teoloji arasındaki ilişkiyi umumiyetle *Kutsal Kitab*'a gönderme yaparak ifade ederek, Marksizm'in materyalist kumaşını Hıristiyan teolojisine dokunarak ilk bakışta birbiriyle kan uyuşmazlığı görünen iki alanı örtüştürürler. Bu kan uyuşmazlığı ezilen sınıf, ilk dönem Hıristiyanlığının dayanışmaya ve komünal anlayışı, mücadeleci perspektifi, devrimci yapısı, kurtuluş anlayışı vb. kavramların ortak bir paydada buluşmasıyla giderilir. Yani Marx'ın bıraktığı miras Marksizm'in teolojinden kopuşunun mümkün olmadığı bir sonucu ayrıca ihtiva eder.

Marx'ın proletaryası ile benzer şekilde, ilk dönem Hıristiyan topluluklarının ezilenlerin dini ve kolektif bir hareket ile karakterize olması, kurtuluş mücadelesini evrensel bir düzlemde inşa etmesi ve dayanışma içinde olmaları söz konusu Marxistleri nasıl etkilediyse Eagleton üzerinde aynı etkiyi bırakarak bilhassa "Roma Katolikliği ve Marksizm'i bir araya getirme arzusuna"[758] sevk eder. Yahut Gramsci'nin ekümenik hareket karşısında duyduğu heyecan, din adamları ve organik aydınlar arasında kurmuş

[758] Boer, *Cennetin Eleştirisi*, s.335.

olduğu ilişki ya da hegemonya ve karşı-hegemonya kavramları eşliğinde dinin kültürel bakımdan değiştirici ve dönüştürücü rolünü vurgulaması[759] vb. meseleler teolojinin Marksizm'in etrafında nasıl dönüp durduğunun işaretleridir. Yani ne Marx ne de Marxistler kuru kuruya dini ve elbette teolojik olanın ideolojik boyutlarını ileri sürmekle karşı bir kutupta yer almamış (yinelemek gerekirse bu eleştiri daha çok Kilise'nin tarihsel süreçte değişim ve dönüşüm geçirip saf değiştirmesinden kaynaklanır.) aksine dinin ve teolojinin tarihsel, toplumsal, sosyal vb. yönlerden istifade edilecek boyutlara da sahip olduğunu öyle ya da böyle göstermişlerdir. Daha spesifik bir ifadeyle Sol'un güçlenmesinde belki de *eskatolojiyi* kabul etmek ya da dini ve teolojik olandan destek almak epeyce etkili olacaktır.

"Doğruluğu giysi gibi giyindim,

Adalet kaftanım ve sarığımdı sanki"

Eyüp 28:14

3.1. Peygamber Marx: Exodus, Nuh Tufanı ve Seküler Eskatoloji

Peygamber Marx, başlığı altında yürütülen tartışmayı yönlendiren temel unsur, adalet kavramıdır. Eagleton'un da belirttiği gibi Marx, kristal küreye bakarak geleceği öngören bir kâhin değil, adaletsizliğin ortadan kalkacağına dair ufuk açan eleştirel bir düşünür ya da "adaletsizliğin yok olacağına yönelik kehanette bulunması anlamında bir elçidir."[760] Ancak Marx'ın yaklaşımı, adaleti soyut bir erdem ya da bireysel ölçüt olarak kavramak yerine, sınıf mücadelesinin ve sömürü ilişkilerinin içinde konumlandırır. İşçi sınıfının burjuvaziye karşı yürüttüğü mücadele, Marx'ta adaletin tarihsel bir tezahürü olarak belirir. Bu nedenle Marx'ın eserlerinde adalet, Aristotelesçi anlamda "doğru dağılım" sorunundan çok, toplumsal yapıların içinde nasıl işlediği ve iktidar ilişkileri bağlamında nasıl yeniden üretildiğiyle ilgilidir. Burada *peygamber* kavramı, vahiy iddiası yerine, özgürleşmeyi kolektif *praksis*e çeviren çağrı, sömürü düzenini putkırıcı bir eleştiriyle teşhir eden söylem ve yıkım-yeniden kuruluş diyalektiğini dünyevi eskatolojiye tercüme eden kurucu bir anlatı olarak kullanılmaktadır. Marx'ın düşüncesi,

[759] Boer, *Cennetin Eleştirisi*, s.296-299.
[760] Eagleton, *Marx Neden Haklıydı?,* s.67.

bu üç motifin seküler-mesiyanik bir sentezini barındırır. Dolayısıyla Marx'ın öngörüsü, teleolojik bir kehanetten ziyade, kapitalizmin içsel çelişkilerinden kaynaklanan kriz eğilimlerine ve bu çelişkilerin tarihsel çözülümüne dair materyalist bir okumadır.

Marx'a göre 1789 Fransız Devrimi, burjuvazinin adalet anlayışını egemen sınıfın çıkarlarını koruyacak şekilde temellendirdiği bir dönüm noktasıdır. Devrimin eşitlik, özgürlük ve kardeşlik söylemleri, biçimsel bakımdan herkes için geçerli gibi görünse de gerçekte, burjuva sınıfının menfaatlerini koruyan bir içerik taşır. Nitekim feodal kalıntılar ve feodal haklar lağvedilmiş olsa da kapitalizme dayalı bir mülkiyet düzeni inşa edilir. Kapitalist üretim tarzı, üretim araçlarının sermayedarlarda toplanmasına ve özel mülk haline gelmesine yol açar. Bu durumun sonucu, üreticinin kendi emeğine, emek ürününe ve özüne yabancı kalması anlamına gelir. Dolayısıyla kapitalist üretim tarzının yarattığı eşitsizlikler, liberal hak söylemiyle perdelenir. Marx'a *GEPE*'de belirttiği gibi burjuva hukukunun "eşitlik" ilkesi, aslında farklı ve eşitsiz koşullardaki bireyleri aynı ölçütlerle değerlendirerek yeni bir eşitsizliği üretir. Bu nedenle söz konusu eşitlik anlayışı, özünde bir "eşitsizlik hukuku"na tekabül eder.[761]

Marx *Yahudi Sorunu*'nda 1791 tarihli İnsan Hakları Bildirgesi'nin insan haklarını, "eşitlik, özgürlük, güvenlik ve mülkiyet" hakları üzerinden tanımladığını belirtir. Marx, bu hakların içerdiği özgürlük anlayışının (liberté) liberal düşüncenin iddia ettiği gibi evrensel ve kolektif bir özgürlük anlayışından ziyade bireyin toplumsal bağlarından koparılmış, yalnızlaştırılmış bir özgürlük anlayışını barındırdığını ve "özgürlüğün" başka kimseye zarar vermeksizin bireyin istediğini yapabilmesi olarak tarif edildiğini vurgular. Marx'a göre bu tanım, bireyi kolektif ilişkilerden soyutlayarak onu atomize eden bir özneye indirger. Yani "dünyadan elini eteğini çekmiş, yalıtık bir monad olarak insan özgürlük"[762] anlayışı söz konusudur. Bu tip bir özgürlük tasavvuru, bireysel çıkarın mutlaklaştırılması ve hukuksal normların ardında gizlenerek egemen sınıfların mülkiyetini teminat altına alması anlamına gelir. Böylelikle "eşitlik" söylemi, gerçekte sınıfsal farklılıkları yeniden üreten bir "eşitsizlik hukuku"na tekabül eder. Locke'un doğal hak öğretisine dayanan liberal hak doktrini, bireyi toplumsal ve kolektif bağlarından koparırken, özel mülkiyeti kutsallaştırmakta ve kapitalist üretim tarzının sömürü ilişkilerini meşrulaştırmaktadır. Marx, bu özgürlük anlayışını, tarihsel-toplumsal

[761] Marx, *GEPE*, s.26, 27.
[762] Marx, *Yahudi Sorunu*, s.29.

bağlamına yerleştirip onun sınıfsal karakterini teşhir etmek ve burjuva hukukunun görünürdeki evrensellik iddiasını ideolojik bir maske olarak ifşa etmektedir.

Marx'ta kapitalist sistem adalet ilkesine göre işlemeyen, emek gücünün metalaştırıldığı bir ekonomik düzen olarak tanımlanır. Bu düzenin temelinde, üretim araçlarının sermaye sahiplerinde yoğunlaşmasını güvence altına alan özel mülkiyetin mutlaklaştırılması vardır. Dolayısıyla hukuken herkesin eşitliği, ekonomik bakımdan da eşit olduğu anlamını barındırmaz; tam aksine eşitlik söylemi, ekonomik eşitsizliklerin üzerini örten ideolojik bir maske işlevi görür. Marx, adaletin tarihsel ve sınıfsal bağlamlara göre belirlendiğini, burjuva eşitlik iddiasının ise kapitalist mülkiyet ilişkilerinin yeniden üretiminden ibaret olduğunu vurgular.[763] Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nde de üretim tarzının toplumsal ilişkilerin alt yapısını oluşturduğunu, hukuk ve ideolojinin bu altyapının üst yapısal yansımaları olduğunu ifade ederek, hukuksal eşitliğin sınıfsal ilişkilerin bir türevi olduğunun altını çizer.[764] Kapitalist üretim tarzı, işçiyi mülksüzleştirerek onu, emek gücünü satabileceği bir konuma indirger. Böylece işçi kendi emeğine ve emek ürününe yabancılaşır. Bu nedenle, eşitlik ve özgürlük söylemleri, aslında sömürü ilişkilerini perdeleyerek burjuvazinin çıkarlarını evrensel haklar biçiminde sunar. Gerçek özgürlük ise bu hukuk anlayışının bireysel özgürlük mitinde değil, üretim araçlarının toplumsallaştırılması yoluyla insanın emek sürecinde kendine yabancı olmaktan kurtuluşunda ortaya çıkar.[765]

İşçinin emeğine yönelen sömürü, Marx'ın ekonomi politiğin eleştirisinde emek-değer ve artı-değer kategorileriyle temellendirilir. Emek gücü metalaştırılan ve mülksüzleştirilen işçi, emek gücünden başka satacak hiçbir şeye sahip değildir. Kapitalist üretim tarzı bu durumu "adil ücret" görünümü altında gizler: İşçi emeğinin karşılığını aldığı yanılsamasına kapılır, oysa üretim sürecinde ürettiği değerin bir kısmı artı-değer olarak sermayedarın elinde kalır. Böylece ücretin "adaleti" görünüşte var olsa da, gerçekte sınıfsal ayrımları yeniden üreten bir mekanizmaya dönüşür. Marx'ın perspektifinden kapitalist sistemde adalet, adaletsiz bir adalettir. Politik söylemde eşitlik, özgürlük ve güvenlik ilkeleri yüceltilirken, pratikte bu ilkeler burjuvazinin mülkiyetini koruyan bir ideolojik kılıfa indirgenir. Bu nedenle liberal hak anlayışı toplumsal

[763] Marx, *Felsefenin Sefaleti*, s.122.
[764] Marx, *EPEK*, s.39.
[765] Marx, *GEPE*, s.25.

eşitsizlikleri gidermek yerine, onları meşrulaştıran bir maskeden ibarettir.

Marx'ın evrensel ölçekte insanlık adına adalet ve özgürlük talebi, klasik peygamberane söylemin seküler düzlemde yeniden üretilmiş bir biçimi olarak değerlendirilir. Onun düşüncesi sadece ekonomik ve politik kategorilerin eleştirisi değildir; aynı zamanda adaletin, özgürlüğün ve özel mülkiyetin aşılmasıyla yabancılaşmanın bertaraf edilebileceği tarihsel bir kurtuluş anlayışını da dile getirir. Bu nedenle Marx, vahiy getiren bir Tanrı elçisi olmamakla birlikte teolojik geleneğin "mesihi kurtuluş" vizyonunu seküler terminolojiyle yeniden kurar. Marx'ın adaletsizliğe yönelttiği radikal başkaldırı, ezilenlerin kurtuluşunu, tarihsel bir zorunluluk olarak betimlemesi ve insanlığa yeni bir düzen vaadini dillendirmesi, onu peygamberane bir konuma yerleştirir. Tarihsel olarak peygamberler, yozlaşmış ve sapkın toplulukları adalet yoluna çağıran, Tanrı'nın sözcüleri olarak hakikati dile getiren figürlerdir. Marx ise bu işlevi sekülerleştirilmiş bir zeminde, tarihsel materyalizmin kavramları aracılığıyla üstlenir, *yabancılaşma*yı teşhir eder, burjuva toplumunun adalet iddialarını maskesiz bırakır ve yeni bir toplumsal düzenin kaçınılmazlığını ilan eder. Bu anlamda, peygamberlerin teolojik misyonu ile Marx'ın seküler-mesiyanik eleştirisi arasında yapısal bir akrabalık söz konusudur. Peygamberler, Tanrı'nın vaadini dillendirirken Marx, kapitalizmin içsel çelişkilerinden doğan kurtuluş ufkunu ortaya koyar. Dolayısıyla Marx'ın adalet vizyonu, peygamberlerin eskatolojik söyleminin seküler tarih anlayışına tercüme edilmiş bir biçimi olarak okunur.

Marx'ın peygamberane söylemle benzerlik taşıyan adalet ve kurtuluş vizyonu, soyut bir idealin değil, tarihsel materyalizmin yasalarıyla belirlenen somut bir tarih anlayışının ürünüdür. Onun seküler-mesiyanik çağrısı, üretim biçimlerinin değişimini, sınıfsal mücadelelerini ve toplumsal dönüşümleri açıklayan materyalist çerçeveye yaslanır. Marx'ın perspektifinden kapitalist sistem ve kapitalist toplum yozlaşmış bir karakter taşır. Fakat bu yozlaşma herhangi bir rastlantının ürünü olmaktan ziyade üretim ilişkileri ve üretici güçler arasındaki içsel çelişkilerin zorunlu bir sonucudur.

Nitekim Marx, toplumsal gelişmeyi belirleyen dinamiğin, üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki gerilimden doğduğunu belirtir. Ona göre belirli bir aşamada, üretici güçlerin gelişim düzeyi, mevcut üretim ilişkilerinin sınırlarına çarpar; bu ilişkiler artık ilerlemenin zemini olmaktan çıkar, onun önünde bir engel haline gelir. Bu noktada

mevcut düzenin çatlakları derinleşir ve toplumsal devrim süreci kaçınılmaz hale gelir.[766] Bu yaklaşım kapitalizmin kendi içinde taşıdığı çelişkiler nedeniyle, tarihsel olarak geçici bir sistem olduğuna ve zorunlu olarak dönüşüme uğrayacağına işaret eder. Üretim biçimlerindeki her değişim, yeni sınıf yapılarının ortaya çıkmasına yol açar. Üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki uyumsuzluk, devrimci dönüşümlerin maddi temelini oluşturur. Nasıl ki feodalizmin çözülmesiyle burjuvazinin yükselişi zorunlu bir süreç olmuşsa, kapitalizmin gelişmesiyle birlikte proletaryanın doğuşu da aynı zorunluluk içinde gerçekleşir. Yani burjuvazi, kendi mezar kazıcılarını yaratmıştır. Dolayısıyla kapitalizm, içerdiği tarihsel çelişkiler ve işleyiş mantığı bakımından kendi yıkımını hazırlayan bir toplumsal formasyondur. Marx'ın adalet anlayışı tam da bu bağlamda, soyut bir idealden ziyade tarihsel zorunlulukların açığa çıkardığı devrimci bir imkânı ifade eder.

Kapitalist üretim tarzının içsel çelişkileri sınıflar arasındaki güç dengesizliklerinden doğan adaletsiz bölüşüm mekanizmaları, kar maksimizasyonu uğruna teknolojik gelişmelerin emek talebini azaltması, istihdam daralmaları ve üretim fazlasının yarattığı tüketim krizleriyle açığa çıkar. Bu çelişkiler, kapitalizmin kendi üretici güçlerini geliştirmekle birlikte krize gebe bir toplumsal zemin hazırladığını gösterir. Dolayısıyla kapitalizm, görünüşte dinamizmini sürekli kılarken, gerçekte kendi içinden devrimci dönüşümlerin koşullarını üretir. Bu bakımdan Marx'ın tarih teorisi de durağan değil, dinamik bir karaktere sahiptir.[767] Marx'ın tarihsel materyalist perspektifi, kapitalist düzenin adaletsizliklerini ve yabancılaştırıcı yapısını ekonomik bir kategoride değerlendirmekle beraber politik bir sorun olarak da teşhis eder. Çünkü kapitalizmin eşitlik ve özgürlük söylemleri, özünde özel mülkiyetin ve sınıf egemenliğinin ideolojik kılıfına indirgenir. Bu doğrultuda Marx'ın komünizm vaadi, mevcut düzenin çelişkilerini aşan ve gerçek özgürlüğü temel alan bir tarihsel zorunluluk vizyonu olarak belirir. Yabancılaşmanın bu yeni düzende aşılacağına dair vurgu, Marx'ın düşüncesinin mesiyanik karakterini açığa çıkarır.

Teolojik gelenekte yabancılaşma günah, putperestlik ve Tanrı'dan kopuşla açıklanırken, Marx'ın seküler tahlillerinde yabancılaşma, insanın emeğine, kendi özüne,

---

[766] Marx, *EPEK*, s.40.

[767] Christopher Bertram ve Andrew Chitty, *Tarihin Sonu mu?*, çev. Kamil Kurtul, Ankara: İmge Yayınevi, 2006, s.139.

doğaya ve toplumsal ilişkilere yabancılaşması biçiminde görünür. Kapitalizmin müsebbibi olduğu bu kopuş, Musa'nın İsrailoğullarını, Firavunun köleci düzeninden çıkararak özgürlüğe ulaştıran *Exodus* anlatısıyla yapısal bir akrabalığa sahiptir. Bu anlamda Marx'ın kurtuluş vizyonu, tarihsel materyalizmin içkin yasalarıyla açıklanırken aynı zamanda teolojik kurtuluş anlatılarının, seküler düzlemde yeniden yorumlanış bir karşılığı olarak ortaya çıkar.

Seküler bir peygamber olarak konumlanan Marx, adalet ve özgürlük idealini tıpkı Musa'nın, Firavun'un köleci düzenine karşı İsrailoğullarını özgürleştirme çağrısında olduğu gibi, kapitalist tahakküm altındaki işçi sınıfının kurtuluşuyla aynı yola çıkar. *Exodus* anlatısında, İsrailoğullarının zorla çalıştırılması, ağır vergiler ve baskılarla köleleştirilmesi nasıl köklü bir özgürleşme hareketine zemin hazırlamışsa, Marx'ın düşüncesinde de kapitalist sömürü düzeni işçilerin kurtuluşunun tarihsel zorunluluğunu doğurur. Bu durum salt bir benzerliğin ötesinde *Exodus* anlatısının seküler bir düzlemde yeniden kurgulanışıdır.

Musa'nın İsrailoğullarını Firavun'un köleci düzeninden kurtarışı, tarihsel bir kurtuluş paradigması iken, Marx için işçi sınıfının özgürleşmesi kapitalist tahakkümüm aşılmasını ifade eden seküler bir *eskaton*dur. *Exodus*'ta İsrailoğullarının köleliği özgürleşme hareketinin zorunlu zeminini hazırlar; Marx'ta da kapitalist sömürü ilişkileri proletaryanın tarihsel kurtuluşunu kaçınılmaz kılar. Bununla birlikte Musa'nın sürgün deneyimi ve oğluna "Gershom" (yabancı, yurtsuz) adını vermesi, yeni bir toplumsal kimliğin kurucu işareti haline gelirken, *Manifesto*'daki "işçilerin vatanı yoktur" ifadesi, proletaryanın köksüzlüğünü evrensel kurtuluşun tarihsel önkoşulu olarak belirler. Bu anlamda politik-teolojik bir süreklilik açığa çıkar. Hem Musa'nın sürgünlüğü hem de proletaryanın yurtsuzluğu, tarihin yeni bir ufka açıldığı mesiyanik dönüm noktalarıdır. Bu anlamda Marx, simgesel ve alegorik bir biçimde modern çağın seküler peygamberi olarak konumlanır ki onun düşüncesi teolojik figürlerin seküler bir dile tercüme edilmiş şekli olarak değerlendirilebilir.

Walzer'in de politik kurtuluş tahayyülünün politik-teolojik kökenlerini alegorik bir model üzerinden düşünme olanağı sunan görüşleri de bu yorumları destekler niteliktedir. Walzer'in yorumuna göre Mısır, köleliğin, baskının ve sömürünün kurumsallaştığı mevcut düzeni; çöl, kolektif kurtuluşun geçici fakat belirleyici tarihsel aşamasını, vaat

edilmiş topraklar ise adil ve özgür bir geleceğin inşa edilmesi gereğini simgeler. Bu anlamda dini bir mitos, modern devrimci düşüncenin politik-teolojik bir alegorisine dönüşür. Bu çerçevede, Marx'ın tarihsel anlatısı, *Exodus*'un seküler düzlemde yeniden kurgulanmış bir versiyonu olarak okunur. Modern kapitalist üretim biçimi Mısır'a, burjuvazi Firavun figürüne, proletarya ise "seçilmiş halk" olan İsrailoğullarına tekabül eder. Devrim süreci, çöl metaforunda ifadesini bulan tarihsel bir geçişin simgesel formuna bürünürken; komünizm, aşkın bir vaat olmaktan çıkar ve bu dünyaya içkin bir *eskaton* olarak kavramsallaşır. Bu bağlamda Musa'nın abisi Harun'a atfedilen "özgürlük verilmez, biz onu almak zorundayız" sözü, özgürlüğün pasif bir bağıştan ziyade mücadele yoluyla kazanılan tarihsel bir hakikat olduğunu vurgular. Başka bir söylemle, *Exodus* anlatısında özgürlük, Tanrı'dan gelen hazır bir armağan yerine, kolektif direnişin sonucu olarak kavramsallaşır. Marx'ın devrim anlayışında da kurtuluş tarihsel zorunluluklarla birleşen *praksis* yoluyla gerçekleşir.[768] Böylece teolojik kurtarıcı beklentisi, seküler mücadeleyle temellenen bir politik-teolojik sürekliliğe dönüşür. Proletarya ise baskıya maruz kalan sınıfsal pozisyonunun ötesinde kurtuluşu gerçekleştirme potansiyeli taşıyan tarihsel-mesiyanik bir özne, sekülerleştirilmiş bir kurtarıcı figür ve müjdelenen devrimci sınıf olarak kavranır.

Bloch'un *Umut İlkesi*'nde geliştirdiği tahliller, *Exodus* anlatısı ile Marx'ın devrimci eskatolojisi arasındaki yapısal sürekliliği kavramamıza ayrıca olana tanır. Bloch'un yorumu, *Exodus* anlatısını, tarihsel bir dini hikâyenin ötesinde seküler politik kurtuluş tahayyüllerinin kurucu modeli olarak kavrar. Ona göre *Mısır'dan Çıkış*, mesiyanik kurtuluşun teolojik formu ile Marksizm'in seküler eskatolojisi arasında derin bir süreklilik barındırır. *Exodus*'taki kurtarıcı simgeler, kolektif mücadele ve yeni bir toplumsal düzen tasavvuru etrafında örülen yapılar, Marksizm'de devrimci *praksis*, sınıfsal dayanışma ve komünizmin ufkuyla yeniden yankılanır. Bu bağlamda teolojik anlatı, seküler bir dile tercüme edilerek, özgürleşmenin paradigmasına dönüşür. Ezilenlerin kolektif mücadelesi, özgürlük talebinin tarihsel motoru olarak belirir.

[768] *Alman İdeolojisi*'nde gösterildiği üzere Marx'ta kurtuluş, düşünsel ya da teolojik alanlarda tahayyül edilen bir özgürleşme olarak kavramaz. Tarihsel bir iş ekseninde ifade edilen gerçek kurtuluş maddi-toplumsal koşulların dönüşümünü gerektirir. Felsefi ya da teolojik söylemler bireyi "tin" ya da "özbilinç" düzeyinde özgürleştirdiğini iddia etseler de bu tip yaklaşımlar, pratikte toplumsal köleliği ortadan kaldırmaz. Marx için insanların gerçek anlamda özgürleşmeleri, üretim araçlarının gelişimi, sanayi ve tarımsal ilerlemeler ve temel ihtiyaçların karşılanmasıyla mümkündür. Bu anlamda kurtuluş, zihinsel bir tecrübenin ötesinde tarihsel ve maddi bir süreçtir. Bkz. Marx, Engels, *Alman İdeolojisi,* çev. Sevim Belli, Ankara, Sol Yayınları, 2022, s.47.

Dayanışma ve birlik, yeni bir toplumsal kimliğin inşasında kurucu rol oynar, peygamberi önderlik ise devrimci öncülük olarak seküler biçimde yeniden yorumlanır. Bu anlamda Bloch'un katkısı, *Exodus*'u, tarihsel-mesiyanik bir kurtuluş hareketi olarak konumlandırmakla kalmayıp aynı zamanda Marx'ın seküler peygamberliğini teorik düzeyde pekiştirir.

Marx'ın simgesel ve alegorik bir biçimde modern çağın seküler peygamberi olarak konumlanması, yüzeysel bir benzetmenin ötesindedir. Alegorik çerçeve, teolojik kurtuluş simgelerinin seküler bir dile tercüme edilmesiyle açığa çıkan daha derin bir politik-teolojik sekülerliğe işaret eder. Nitekim peygamberlerin yozlaşmış, adaletten sapmış toplumlara karşı yönelttikleri eleştiri, Marx'ta kapitalizmin sömürü, yabancılaşma ve adil olmayan bölüşüm ekseninde teşhiriyle karşılık bulur. İlahi misyonun ezilenlerden yana saf tutması, Marx'ın proletaryayı, tarihin öznesi olarak konumlandırmasında seküler karşılığını bulur. Adaletin tecellisini duyuran peygamberi çağrı, devrimci dönüşümün ve sınıfsız toplumun ilanı olarak yeniden yankılanır, vahyin otoritesi yerini tarihsel materyalizme bırakır, hakikatin kaynağı artık aşkın bir buyruk değil, toplumsal ilişkilerin içkin yasallığıdır. Son kertede, peygamberlerin yeni bir düzen ya da cennet vaadi nasıl merkezi bir konum taşıyorsa, Marx'ta da komünizm tarihin içkin yasallığından doğan seküler bir kurtuluş vaadi olarak belirir. Bu anlamda, Marx'ın seküler peygamberliği hem alegorik hem yapısal düzeyde mesiyanik vizyonun sekülerleştirilmiş biçimini temsil eder.

Peygamberlik geleneğinin bu seküler dönüşümü *Exodus* anlatısıyla daraltılamaz; *Yaratılış*'taki Nuh Tufanı da bozulmuş düzenin radikal yıkımı, ilahî yargı ve yeni bir başlangıcın aynı anda iç içe geçtiği yapısıyla aynı kurtuluş mantığını teyit eder. *Yaratılış* 6:5–7'de "Rab baktı, yeryüzünde insanın yaptığı kötülük çok, aklı fikri hep kötülükteydi… Yarattığım insanları, hayvanları… yeryüzünden sileceğim" denilerek, insanın kötülüğünün evrensel düzeni bozduğu ve topyekûn bir yıkımın zorunlu hale geldiği ifade edilir. Bu noktada tufan, yalnızca yıkıcı bir felaket değil, mesiyanik bir eşiğin simgesidir: Düzenin çöküşü aynı anda yeni bir dünyanın imkânını açar. Nuh'un Tanrı'nın sözüne uyarak gemiyi inşa etmesi, kaderin aşkın bir lütufla değil, insanın etkin eylemiyle belirlendiğini ortaya koyar. Marxist terminolojiyle okunduğunda bu anlatı, insanın tarihsel özne olarak kendi kaderini praksis yoluyla tayin etmesine tekabül eder: bozulmuş düzen insanın eylemiyle yıkılır, yeni düzen yine insanın kolektif eylemiyle kurulur. Böylece Nuh Tufanı, hem yıkım hem de yeniden kuruluşu aynı anda barındıran

bir kırılma noktası olarak, peygamberlik geleneği ile Marx'ın seküler kurtuluş anlayışı arasındaki politik-teolojik sürekliliği daha da derinleştirir.

Peygamber Marx figürü, teolojik bir kimliğin doğrudan sekülerleşmesinden ziyade peygamberlik söyleminin tarihsel materyalizm içinde yeniden yorumlanmasıdır. Musa'nın Firavun'un düzenine karşı çıkışı ya da Nuh'un tufanla açılan yeni düzeni, Marx'ın düşüncesinde tarihsel yasaların zorunluluğuna dayanan devrim mantığının simgesel öncülleri olarak okunur. Ancak burada mesele, kutsal anlatıların Marx'a basitçe benzetilmesi değildir; asıl dikkat çekici olan, peygamberlik geleneğinin kurucu öğelerinin (yozlaşmış düzene radikal itiraz, ezilenden yana saf tutuş, kurtuluşun mücadeleyle kazanılması ve yeni bir düzen vaadi gibi) Marx'ın kavramsal evreninde sekülerleştirilmiş biçimde yeniden ortaya çıkmasıdır. Bu açıdan Marx, tarihsel-toplumsal *praksis*i "vahiy"in yerine koyarak, kurtuluşu aşkın bir lütfun yerine, kolektif eylemin zorunlu sürecine bağlar. Onu seküler bir peygamber kılan da tam budur: Proletaryanın, tarihsel-mesiyanik özne olarak, insanlığın kurtuluşunu gerçekleştirecek güçte konumlandırılması. Dolayısıyla Marx'ın peygamberliği simgesel bir metafordan öte, teolojiden sekülerliğe devrolunan kurtuluş mantığının eleştirel ve devrimci bir yeniden kuruluşudur. Bu doğrultuda Derrida ve Benjamin'in yorumları, Marx'ın seküler peygamberliğini hem mesiyanik vaat hem de tarihe devrimci müdahale bakımından teorik düzeyde pekiştiren iki farklı okuma olarak ayrıca katkı sunar.

Marx'ın komünizm anlayışı, Derrida'nın "artık tarihin malı olmayan, neredeyse mesihî bir gün"[769] olarak tanımladığı yorum ile kesişir. Derrida'ya göre bu gün, adaletin ertelenmiş intikam mantığından kurtulduğu ve hakikî adaletin ertelenemez bir biçimde tecelli ettiği bir eşiktir.[770] Komünizm, kapitalist üretim tarzının ve liberal ideolojinin ürettiği biçimsel eşitlik ve özgürlük iddialarının ötesinde, tarihsel olarak sahici eşitlik ve özgürlüğün gerçekleştiği bir kopuşu imler. Zira kapitalizmin hukuki eşitlik söylemi, emek gücünün metalaştırılması ve sınıf tahakkümü nedeniyle yalnızca soyut bir evrensellik iddiası olarak kalır; bu söylem, maddi toplumsal ilişkiler düzeyinde geçerliliğini yitirir. Marx'ın tarih teorisi bu nedenle, nihai anlamını proletaryada bulur; ancak proletaryanın anlamı, başka bir sınıf üzerinde egemenlik kurmasında değil, sınıf ilişkilerinin tümüyle

[769] Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*, s.44.
[770] Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*, s.44.

ortadan kalkmasında yatar.[771] Komünizm bu bağlamda, dünyevi bir *eskaton* olarak, yeni sömürü biçimlerinin ya da sahte evrenselliklerin değil, sınıfsız toplumun hakikî adalet ufkunun adıdır.

Toplumsal bakımdan radikal bir dönüşüm, geçmişin acılarını ve adaletsizliklerini unutmaksızın mümkün olabilir. Benjamin'e göre ezilenlerin tarihi her daim hatırlanmalı, ilerleme ideolojisinin unutturduğu bu acılar politik hafızada diri tutulmalıdır. Bu nedenle Benjamin, Marx'ın tarih teorisini teleolojik bir ilerleme çizgisi olarak değil, felakete sürüklenen bir süreci kesintiye uğratan "teolojik imdat freni"[772] olarak kavrar. Buradaki mesiyanik zaman anlayışı, tarihin doğrusal sürekliliğine eklemlenen bir çizgi değil, radikal bir kesinti ya da kopuştur; dolayısıyla ezilenlerin kurtuluşu ancak tarihe praksis yoluyla müdahale edilirse mümkün hale gelir. Bu açıdan Benjamin'in Marksizm'i, tarihsel materyalizmi mesiyanik süreksizliklerle eklemleyerek, geçmişin acılarını unutmayan ve geleceği bu hatırlamanın sorumluluğu içinde kuran devrimci bir kurtuluş teorisi olarak belirir.

Marx'ın ölümünden sonra, Benjamin, Lukács, Bloch ve Luxemburg gibi düşünürler onun mirasını yalnızca aktarmakla kalmamış, aynı zamanda kendi tarihsel-toplumsal koşullarında temellük ederek yeniden kurmuşlardır. Böylelikle Marx'ın düşüncesi, peygamberî bir öğretinin farklı müritlerce yorumlanıp çoğaltılması gibi, hem devrimci kitle hareketlerine yön veren hem de birbirinden ayrışan ekollerin doğmasına kaynaklık eden bir otoriteye dönüşmüştür. Lenin, Troçki ve Fidel Castro gibi politik liderler Marksizm'i doğrudan siyasal eylemin devrimci yol haritası olarak benimserken; Frankfurt Okulu, Marx'ın eleştirel mirasını kültür, psikanaliz ve toplumsal teoriyle harmanlayarak özgün bir düşünsel form üretmiştir. Bu çoğullaşma, peygamberlerin ölümünden sonra dinlerin çeşitli mezheplere ayrılmasına benzer şekilde, Marksizm'in de kendi içinden sürekli yeni kollar ve yönelimler üretmesiyle paralellik arz eder. Neticede Marx'ın düşüncesi, kapalı bir doktrin değil; farklı tarihsel bağlamlarda yeniden yorumlanan, yeniden temellük edilen ve her defasında yeni bir kurtuluş tahayyülüne dönüştürülen dinamik bir politik-teolojik gelenek olarak varlığını sürdürmektedir.

---

[771] Bertram ve Chitty, *Tarihin Sonu mu?*, s. 138.

[772] Enzo Traverso, *Devrim: Bir Entelektüel Tarih*, çev. Osman S. Binatlı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2024, s.327.

Sonuç itibariyle Marx, seküler çağın peygamberi olarak, adaletin teşhiriyle kapitalist düzenin yozlaşmasını açığa çıkarır, yabancılaşma tahlilinde, bu düzenin zorunlu çöküşünü dile getirir, proletaryayı özgürlüğün tarihsel-mesiyanik öznesi olarak konumlandırır ve kurtuluş müjdesini bütün insanlığa yöneltir. Onun peygamberliği, alegorik bir benzetmenin ötesinde, teolojik figürlerin tarihsel materyalizm içinde yeniden yorumlanmasıdır: Adalet bir sarık gibi başında, kurtuluş bir müjde gibi dilinde, devrimci *praksis* bir vahiy gibi eyleminde görünür hale gelir. Böylece Marx'ın düşüncesi, aşkınlıktan tarihselliğe, lütuftan *praksis*e, seçilmişlikten kolektif özneye uzanan bir dönüşüm olarak, seküler kurtuluş teolojisinin kurucu paradigması konumuna yerleşir. Modernliğin peygamberi olan Marx, kurtuluşu öte-dünyadan bu dünyaya, ilahî vaatten toplumsal eyleme, dar bir cemaate yöneltilmiş seçilmişlikten bütün insanlığa açılmış evrensel bir *eskaton*a taşır.

3.2. Kutsal Metinler: Komünist Manifesto (1848) ve Das Kapital

Manifesto "Avrupa'da bir heyula kol geziyor"[773] cümlesiyle açılır. Bu heyulanın adı komünizmdir. Aristotelesçi terimlerle ifade edecek olursak heyula, bir şeyin hammaddesi yani form kazanmamış ya da şekillenmemiş *materia*'sıdır. Daha açık bir ifadeyle heyula, varlığını hissettiğimiz ancak henüz somut hale gelmemiş olandır. *Manifesto*'nun böylesi bir *vahiysel* cümle ile açılması bizim için oldukça manidardır; zira on dokuzuncu asrın seküler peygamberi olan Marx egemen sınıfların korkulu rüyası ve geleceğin kaçınılmaz toplum tasavvuru olan komünizmi müjdeler.

Manifesto güçlü bir politik retorik yapıttır. Eser, başından sonuna kadar canlı imgeler ve hafızada kalıcı sloganik ifadelerin ince ince işlenişi ile örülüdür.[774] Açılış kısmında, 1800'lü yılların tarihsel taslağını, muazzam bir şekilde çizen *Manifesto* yazıldığı dönemi tarif etmek amacıyla "burjuvazi toplumu" kavramını kullanır. Öyle ki eserdeki tarihsel taslak burjuvazinin yükselişi; sosyal, ekonomik ve toplumsal bakımından emsalsiz değişimlere neden olması, edinmiş olduğu politik zaferler, mülksüzleştirilen, emeğinden başka satacak bir şeyi kalmayan işçiler ile mülk sahipleri arasındaki çelişkiler ya da emek-sermaye, işçi-sermayedar arasındaki çatışmaların

[773] Marx, Engels, *Manifesto*, 39.
[774] John Seed, *Kafası Karışıklar için Marx*, çev. Sami Oğuz, Ankara: Dipnot Yayınları, 2021, s.49.

toplumsal bakımdan yarattığı tutarsızlıklar ve en nihayetinde devrimin elzem hale gelmesi, burjuvazinin ise yıkılışı dönemin tarihsel taslağını iyi bir biçimde serimler. *Manifesto*'da ifade edildiği şekliyle:

> Bugüne kadarki bütün toplumların tarihi sınıf mücadeleleri tarihidir. Özgür yurttaş ile köle, patrisien ile pleb, baron ile serf, lonca ustası ile kalfa, sözün kısası ezen ile ezilen sürekli karşı karşıya gelmişler, her seferinde ya toplumun tümüyle devrimci bir dönüşüme uğramasıyla ya da çatışan sınıfların ortak yıkımıyla sonuçlanan, kimi zaman gizliden gizliye, kimi zaman açıktan açığa, ama dur durak bilmeyen bir mücadele içinde olmuşlardır.[775]

Yani tarihin dinamiği mütemadiyen sınıf çatışmaları ekseninde temellenmiştir. Sınıf çatışmalarının sona ereceği politik sistem ve elbette tarihin kapanış noktası komünizmdir. *Manifesto* teorik içerimleri ile birlikte aynı zamanda aleni olarak politik bir savaş ilanıdır da. Bu anlamda proletaryaya yapılan *çağrı* neredeyse teolojik ifadeyle imani bir çağrı gibidir. Dünyanın bütün işçilerine birlik ve dayanışma içinde hareket çağrısında bulunan *Manifesto* kutsal bir metinde olduğu gibi *kurtarıcı* ya da *seçilmiş* hüviyete sahip bir figürü yani proletaryanın artık tarihe nokta koyması gerektiğini ilan eder. Ezilenlerin simgesi olarak *kurtarıcı* bir kimliğe sahiptir. *Çıkış* (Exodus) köleleştirilen ve zulmedilen bir halkın özgürlük mücadelesini anlatırken Musa tarafından kurtarılması gereken bir halka dikkat çeker ya da Hıristiyan teolojisinde İsa ile aynı safı tutacak olanlar kusurlu, günahkar insanı ve yeryüzünü değiştireceklerdir. Bu kurtarıcı figür, *Manifesto*'da imani bir çağrıda bulunulan proletarya olarak belirlenir.

"Kapitalist düzenin dinamikleri ve kusurları üzerine bir yorum"[776] olan *Manifesto* proletaryaya yapmış olduğu çağrı, burjuvaziye karşı olan politik mücadele vurgusu, mevcut düzenin bilhassa ekonomik bakımdan sakatlığına dikkat çekmekle yeni bir düzen vaadini haber verir. Yani bir düzenin son buluşu başka bir düzenin ise başlayacağına (*téva* terimini hatırlamamız lazım) yönelik bir kehanet içerir. Bu bakımlardan *Manifesto'*nun apokaliptik bir anlatı ihtiva ettiğini söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle kapitalizm için bir kıyamet senaryosu çizilir. Zira Marx için "kapitalizm şiddet ve baskının sonucu olarak gözeneklerinden kan ve kir damlayan bir varlık olarak dünyaya gelmiştir."[777] Öyle ki işçi sınıfının da yaratıcısı olan kapitalizmin, *Manifesto*'daki ifadelerle "kendi mezar kazıcısını

[775] Marx, Engels, *Manifesto*, s.40.
[776] "Marx After Communism", The Economist, çev. Atilla Yayla, Liberal Düşünce Dergisi (Kış 2004 Sayısı)., s.53.
[777] Jürgen Koçka, *Kapitalizmin Tarihi*, çev. Evrim Tevfik Güney, İstanbul: Say Yayınları, 2018, s.73.

üreten burjuvazinin"[778] çöküşü kaçınılmaz olacaktır. Yani kapitalizm ya da burjuvazi işçi sınıfını yaratarak kendi elleriyle ölümünü hazırlar. *Manifesto*'daki bu tespitler tam anlamıyla apokaliptik çerçevede ifade edilen ön görülerdir ve adaletin tesisi kıyamet gününe ilişkindir; yani adil düzen arayışı devrim sonrası ile son bulacaktır. Daha önce de söz konusu olduğu üzere karşımıza çıkacak şema şu şekildedir:

Teolojinin Terminolojisi ile	**Marx'ın Jargonu ile**
Şeytan	Burjuvazi
Seçilmiş Sınıf	Proletarya
Kıyamet/Apokaliptik	Devrim
Cennet	Komünizm

Bu şema bizlere "peygamberle tamamlanan bir amentüyü, kutsal metinler ve gizli bit cennet vaadini yani Marx'ın bir inanç kurdu olduğunu"[779] gösterir. Öyle ki *Manifesto*'nun amentüsü, burjuvazinin çöküşüne proletaryanın ise utkusuna dair derin bir inancı serimler. Bu inancın çerçevesini ise *Manifesto*'nun *On Emri*[780] eşliğinde şu şekilde sıralanır:

a) "Toprak mülkiyetinin kamulaştırılması"[781]

b) "Ağır artan oranlı vergilerin"[782] kaldırılması

c) "Miras hakkının kaldırılması"[783]

d) "Göçmen ve isyancıların mülkiyetine el konulması"[784]

e) "Devlet sermayesiyle işletilen kredinin ulusal bir banka aracılığıyla devlet elinde merkezileştirilmesi"[785]

f) "Nakliye işlerinin devlet elinde merkezileştirilmesi"[786]

g) "Ulusal fabrikaların, üretim araçlarının çoğaltılması, bütün emlak ve arazilerin

[778] Marx, Engels, *Manifesto*, s.56.
[779] "Marx After Communism", The Economist, çev. Atilla Yayla, Liberal Düşünce Dergisi (Kış 2004 Sayısı)., s.54.
[780] Köken itibariyle Marx Yahudi olduğu için, Yahudilik ile özdeşleşen *On Emir* terimini kullanmayı yeğledim.
[781] Marx, Engels, *Manifesto*, s.67.
[782] Marx, Engels, *Manifesto*, s.67.
[783] Marx, Engels, *Manifesto*, s.67.
[784] Marx, Engels, *Manifesto*, s.68.
[785] Marx, Engels, *Manifesto*, s.68.
[786] Marx, Engels, *Manifesto*, s.68.

ortaklaşa bir plan uyarınca elverişli hale getirilmesi"[787]

h) "Herkes için eşit çalışma yükümlülüğü, tarım alanlarında sanayi ordularının kurulması"[788]

i) "Tarım ile sanayi işletmesinin birleştirilmesi, kent ve kırsal alan ayrımının ortadan kaldırılması"[789]

j) "Bütün çocuklar için resmi ve parasız eğitim, çocukların fabrikalarda çalışmalarına son ve eğitimin maddi üretimle birleştirilmesi"[790]

Burjuvazinin korkulu rüyası haline gelen on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılların seküler terminolojiye sahip olsa da kutsal bir metin gibi kavrayabileceğimiz *Manifesto,* evrensel çaptaki hakikat iddiası, tüm insanlık ve dünya adına kurtuluşu haykıran, proletaryayı bu kurtuluşa davet eden çağrısı ile geleceğe dönük kehanetini tarihi hesaba katarak ilan etmesi bakımından hakikaten de kutsal bir metin gibi karşımıza çıkar. Bu *çağrı*nın ya da *Manifesto*'nun mesiyanik karakterinin yinelenişi ise kapitalizmin tüm sakatlığını açığa çıkaran diğer bir kutsal metin olarak nitelendirebileceğimiz *Das Kapital*'de devam eder. *Kapital* umumiyetle ekonomik bir eser ya da iktisadi terimlerde boğulduğumuz bir eser olarak görünse de en temelde, insanları birbirinden ve dünyadan kopuk hale getiren ekonomik bir sistemin yani kapitalizmin tahlilidir.[791] Kapitalizmi konuşurken, aslında "ne bir kurum ne de bir kişiden"[792] bahsederiz. Marx'ın da tahlil ettiği gibi üzerine konuştuğumuz şey evrensel anlamda dünyaya hükmeden "sermaye birikiminin inatçı kör mantığıdır."[793] Bu bakımdan kapitalizmin itici gücü, sermaye ve işçi arasındaki bağıntıdır.[794] Kapitalist ekonomik modelin bütünüyle sermaye birikimine odaklanması sömürüye dayalı bir mekanizmayı imler ki sömürü düzeninin nihai neticesi mülksüzleştirilen, emek gücünü satmaya mecbur bırakılan, emeğine, emek ürününe, emek sürecine yabancılaşan işçi sınıfının emek köleliğini daimi hale getirmektir. *Kapital*'de tüm ayrıntılarıyla deşifre edilen bu meseledir; kapitalizmin sunduğu ekonomi

[787] Marx, Engels, *Manifesto*, s.68.
[788] Marx, Engels, *Manifesto*, s.68.
[789] Marx, Engels, *Manifesto*, s.68.
[790] Marx, Engels, *Manifesto*, s.68.
[791] Francis Wheen, Marx's Das Kapital, New York: Grove Press, 2006.
[792] Michel Beaud, *Kapitalizmin Tarihi*, çev. Fikret Başkaya, İstanbul: Yordam Kitap, 2006, s.193.
[793] Beaud, *Kapitalizmin Tarihi*, s.193.
[794] Ellen Meiksins Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı*, çev. Şahin Artan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s.219.

modelinin tüm çarpıklığı açığa çıkarılır.

Bir din gibi işleyen kapitalizm (Benjamin, Freud, Löwiy gibi isimlerin savlarını hatırlayalım) teolojik terminolojiyle hakikaten de günahın ta kendisidir. Eş deyişle kapitalizm bir günah düzeni olarak tesis edilmiştir. Böylesi bir günah düzeninde emeğin metalaşması yani alınıp satılabilir hale gelmesi dolayısıyla insanın özüne ve emeğine yabancılaşması aslında insanın kutsallığını kaybettiğini imler. Nasıl ki puta tapan insanın, Tanrı ile olan bağı sarsılıp insan ve Tanrı arasında, günaha ilişkin olarak bir yabancılaşma ortaya çıkmışsa çağdaş kapitalist düzende de emeğin metalaşmasının neticesinde insanın kendi özü, emek ürünü, emek süreci vb. kategorilerle olan bağı sarsılır; yani bir yabancılaşma meydana gelir. Fazla iddialı olmayacaksa *Kapital*'den emek kategorisini çıkardığımızda aslında elimizde pek de bir şey kalmaz. *Kapital*'deki tüm kategorilerin temelinde emek kavramı yer alır; zira tüm mesele emeğin yabancılaşma süreci üzerinedir.

Yabancılaşma, insanın kendi özüyle olan bağının derinden sarsılmasıdır. Yani *Kapital* her ne kadar ekonomik terimlerde boğulmamıza neden olsa da özü itibariyle yabancılaşan ve özgürleşemeyen insanın durumunu açıklar. Tam da bu sebeple kapitalizm bir günah düzeni veya insanın *düşüş*ünü karakterize eden bir sistemdir. Kapitalist düzeni *Düşüş* veya günah ile karakterize etmeyi kabul ettiysek o halde bir mücadele ve kurtuluş da onun doğal sonucu olarak ortaya çıkmalıdır ki Marx'ın hedefi tarihin demir yasalarına yaslanarak bu mücadele ve kurtuluşun elzem olduğuna dikkat çekmektir. Daha önce de söz konusu olduğu üzere Marx'ın komünist toplum anlayışı aslında, prensipte ilkel komünal döneme/Aden Bahçesine/Cennete bir dönüştür. Bizleri cennetten/ilkel komünal dönemden mahrum bırakan husus, günah düzeni ya da günah dönemi olarak nitelendirebileceğimiz sınıflı toplum anlayışıdır. Tarihin muhtelif dönemlerinde ister kapitalist toplumdaki sınıflı toplum anlayışı olsun ister feodal dönemlerdeki sınıflı toplum anlayışı olsun sınıfsal kategorilerin olduğu her dönem tam anlamıyla bir günah dönemidir; zira emeğin peşkeş çekildiği, metalaştığı, insani özün özünden edildiği, insani ilişkilerin dahi maddi/parasal olana göre şekillendiği, herkesin sadece kendi çıkarına çalıştığı vb. yozlaşmış bir düzenin bir *son*u, *son gün*ü (eskatoloji) de olmalıdır. İşte *Kapital* ekonomik terimlerle konuşurken tam anlamıyla bu noktaların *kehanetin*de bulunur. Öyle ki tarihsel materyalizm, yıkılması kaçınılmaz olan kapitalist dinamiklere ilişkin olarak gelmesi kaçınılmaz olan komünizmi muştular.

Bir çıkarım yapmak gerekirse teolojik ifadeyle *Manifesto'*nun şeytanı (burjuvazi) iken *Kapital*'de şeytan, sermaye olarak konumlanır. Sermaye, canlı emeğin (emeğin üretim sürecinde aktif ya da canlı olması) ölü/donmuş emeğe (geçmişin belirli dönemlerinde çalışanların emeğinin üretim araçlarına dönüşümü ve meta haline gelmesi) ilişkin olarak sömürülmesine bağlı olarak büyür, gelişir. Bu bakımdan sermayedar ölü emeğin biriktirilmiş haline ek olarak canlı emeği sömürmekle kar ya da kar oranını büyütürken canlı emeğin sahibi olarak işçiler, durmadan yoksullaşır. Engels'in de belirttiği üzere "biriktirilmiş ölü emeğin karları durmaksızın büyürken ücrete tabi olarak çalışan işçiler yığını, durmaksızın kalabalık hale gelir ve yoksullaşır."[795] Marx'ın penceresinden tüm bu süreç en nihayetinde insanın kendi özüyle olan bağının sarsılması yani yabancılaşması ve sahte bir özgürlük anlayışı (liberal hakların soyut öğretilerine ilişkin olarak) ile neticelenir. Bir günah düzeni olarak kapitalizm, yabancılaşma, emek, insani özün hakikatinin sarsılması ya da insanın kutsallığının kaybedilmesi, tüketim çılgınlığı, paranın ve özel mülkiyetin ilahlaştırılması, insani ilişkilerin dahi metalaştığı, emeğin bir meta olarak alınıp satıldığı vb. yani tam anlamıyla kapitalist düzen kusurlu ve günahkardır. Öyle ki kapitalizmin sermaye mantığı *şeytani* bir boyuta sahiptir ki ölü emeğin birikmiş halinden istifade etmekle canlı emeğin de sömürüsünü hesaba katarak *şeytan*i bir düzen tesis eder. Bu bakımdan doyumsuz bir canavara dönüşen kapitalist sermaye mantığı insanı ve toplumu, köleleştirici anlamda, fetheder. Dolayısıyla *Kapital*'in *On Emri* şu şekilde belirlenebilir:

a) Kapitalist sistemde emek gücünün alıp satılabilir olduğu için metalaşır.

b) Emek gücünden başka satacak bir şeyi kalmayan, mülksüzleştirilen ve yoksullaştırılan işçinin emeği aslında gasp edilir.

c) Sermayedeki kar, art-değer kavramına bağlıdır.

d) İçsel mantığı ve işleyiş mekanizmasındaki çelişkiler sebebiyle kapitalizm çökecektir.

e) Zira tarihsel materyalizmin mantığı, sınıf mücadeleleri bağlamında ifade edildiği için kapitalizmin yıkımı öyle ya da böyle gerçekleşecektir.

f) Kapitalizmin ya da özel mülkiyetin özgürlüğü bertaraf eden yani mülksüz,

[795] Marx, Engels*, Seçme Yapıtlar 2*, s.175.

yoksul ve köleci yığınlar yaratmış olmasıdır.

g) Kapitalizmin şeytanı olan sermayenin mütemadiyen genişleme ve tüm dünyaya hâkim olma arzusudur.

h) Nasıl ki sermaye evrensel çapta genişlemeyi yani bir tür ekonomik hegemonya tesis etmeyi arzuluyor ve bir din gibi işliyorsa proletarya da evrensel çapta tüm insanlığı kurtaracak bir misyon yani Marx'ın seçilmiş sınıfı olarak karşımıza çıkacaktır.

i) Deyim yerindeyse insanlığa haysiyetini iade edecek olan sınıf proletaryadır.

j) Bu sebeple, kapitalizmin kıyameti, proletaryanın zaferi dolayısıyla komünizm/komünist devrim/cennet kaçınılmazdır.

Bu minvalde modern dönemin *kutsal* fakat seküler kitabı olan *Kapital,* kapitalizmin açık ya da gizli olan işleyiş yasalarını serimlemekle adeta *vahiysel* bir niteliğe sahiptir. O, tıpkı *Manifesto*'da olduğu gibi "özgür, ücretli emekçinin" sömürüldüğü sistemi deşifre etmekle günah ve yabancılaşma terimleri arasında bir bağ kurmamıza imkân tanır. Zira kapitalizmin en önemli varlık nedeni şeytani bir boyuta sahip olan sermayedir ki zenginleşmenin tüm kaynağı sermayeye ilişkin olan sömürü kavramındadır. Bu sebeple Marx'ın kapitalizm için çizmiş olduğu kıyamet senaryosu, kapitalizmin çöküşünü komünizmin ise geleceğine dair bir kehanete ilişkindir; yani apokaliptik özelliklere sahiptir. Seküler bir peygamber olarak Marx'ın kutsal metni olan *Kapital* tüm insanlık adına kurtuluş vaadinin nedenlerini açık ve seçik bir şekilde serimler. Marx'ta kurtuluş doktrinin anlamlı kılan husus, kurtuluşun bireysel değil, evrensel bakımdan tüm insanlığı ya da tüm toplumları kapsamasıdır. Eş deyişle Marx'ta kurtuluş öğretisi bireysel bir dönüşümden ziyade topyekün toplumsal dönüşümleri hedefler. Dolayısıyla *Manifesto* ve *Kapital* toplumsal ve politik devrimler adına komünist ve sosyalist hareketlerin başucu kitaplarıdır.

Manifesto'nun çarpıcı ve sloganik satırlarla dolu olan karakteri *Kapital*'in kapitalist ekonomik modele yönelik tahlilleri ya da *Manifesto*'da yer alan ifadeleri, matematiksel bir dille ispata tabi tutan tarzı komünist ve sosyalist hareketler için tam anlamıyla kutsal hatlara sahiptir; yani komünist ve sosyalist hareketlerin kutsal kitaplarıdır. Her iki eser de devrimci eyleme teorik bir çerçeve çizmekle birlikte devrimci eylemin neden gerekli olduğunu analiz etmek ve *praksis* kavramının elzemliğine dikkat

çekmekle teori ve eylemin diğer bir deyişle iman ve amel birlikteliğini vurgular.

Marx bir peygamber edasıyla her iki eser de insanlığı orijinal/prensipte ilkel komünal toplum/cennet yani komünizme çağırır. On dokuzuncu asrın seküler peygamberinin tüm *çağrısı,* bireyin daha doğrusu insanlığın yabancılaşmasına sebebiyet veren tüm tarihsel ve ekonomik koşulları ortadan kaldırmaya yöneliktir. Nasıl ki insan *Düşüş* sonrası cennetten kovulmakla günahkar ve kusurlu olarak Tanrı'ya yabancılaşmış ve tüm *Düşüş* miti insanın kurtuluşu ile temellenmişse Marx'ta da kapitalist düzen, özel mülkiyet ve sınıfsal kategoriler insanın emeğine, emek ürününe ve emek sürecine yabancılaşmasına neden olmakla insanın kendi özüyle olan hakiki bağını sarsar. Dolayısıyla kapitalist düzen bir tür günah düzeni, bir *Düşüş*'tür. Bu bakımdan Marx'ın politik ve iktisadi olan tüm görüşleri evrensel anlamda, tüm insanlığın kurtuluşunu hedefler; yani insanlığa iade-i itibarını sağlamayı amaçlar. Marx'ın kurtuluş doktrini bütünüyle yabancılaşma sebebiyet veren her şeyin ortadan kaldırılmasını öğütler. Özel mülkiyet, sermaye mantığı, kapitalizmin işleyiş mekanizması, onun liberal hak ve hukuki kanunlara yaslanarak herkesin özgür ve eşit olduğunu ilan ederken aslında tüm insanlığı köleleştirici bir sistem tesis etmesi Marx'ın penceresinden alaşağı edilmesi gerekenlerdir. Bu minvalde Marx modern dünyaya kutsal hatlara sahip olan *Manifesto*'daki ve *Kapital*'deki argümanları ile seslenir.

Özgürlüğün ve adaletin seküler peygamberi, kapitalizmin tarihsel olarak bir sona sahip olduğunu hatta olması gerektiğini, burjuva düzenin çökeceğini, kapitalizmde gittikçe artan çelişkilerin en nihayetinde patlak vereceğini ve devrimle yok olacağını müjdeler. Marx tıpkı bir peygamber gibi sırtındaki peygamberlik hırkası ve başındaki adalet sarığı, ellerindeki *Manifesto*'su ve *Kapital*'i ile bir peygamberin etrafında toplanan "inananlar cemaatine" çağrıda bulunması gibi vatansız, yersiz yurtsuz olan işçilere/Gerşom'lara seslenir.

SONUÇ

Tez boyunca geliştirilen tahliller ve yorumlar, Marx'ın düşüncesini ekonomi-politiğin sınırlarına hapseden değerlendirmelerin ötesine geçerek, modernliğin teo-politik mirasıyla giriştiği çok boyutlu hesaplaşmayı görünür kılar. Nihai olarak ulaşılan sonuç, Marx'ın düşüncesinin ateistik bir politik teoloji ekseninde özgün bir pozisyona yerleştiğini gösterir. Marx'ın teorik mirası, klasik politik teolojinin egemenlik merkezli kategorilerinden ayrışarak, teolojik motiflerin seküler dönüşüm yoluyla içkinleştirildiği ve kurtuluş fikrinin tarihsel *praksis* ile bütünleştiği bir zemini ortaya koyar. Bu anlamda Marx'ın felsefi konumu ne aşkınlıkla özdeşleşen bir teolojiye indirgenebilir ne de metafiziği tümden terk eden saf bir materyalizmle özdeşleştirilebilir. Ortaya çıkan tablo, dinsel simgelerin dünyevi ve tarihsel bağlama tercüme eden, mesiyanik umutları proletaryanın *praksis*ine yönlendiren, ilerleme mitini içkinleştiren ve kapitalizmi seküler bir din olarak ifşa eden bütünlüklü bir politik teoloji formülasyonuna işaret etmektedir. Başka bir ifadeyle Marx'ın materyalizmi aşkın kurtuluşu reddeder; ancak teolojik simgeleri tarihin içkin alanına tercüme ederek, modernliğin krizine seküler bir kurtuluş tasarımını açar.

Marx'ın din eleştirisi, bu çerçevenin başlangıç noktasını oluşturur. Marx, Feuerbach'ın antropolojik eleştirisini aşarak dini, bireysel bir *yanılsama*nın ötesinde toplumsal ilişkilerin ideolojik biçimi olarak tanımlar. Alberto Toscano'un da dikkat çektiği gibi Marx'ın din üzerine düşünceleri üç düzlemde değerlendirilmelidir. Birincisi, Dinin toplumsal açıklaması ikincisi, dinsel-politik öznelliğin doğası üçüncüsü, sekülerleşme süreci ve sekülarizm politikasıdır.[796] Bu çerçevede Marx'ın yaklaşımı "kapitalizmin kendisinin de bir tür din teşkil edebileceği"[797] fikrini de içerir. Toscano dinin açıklanmasında, Aydınlanmanın indirgemeci yöntemini eleştirir ve "dinin yabancılığını klerikal komplolarla ya da pedagojiyle tedavi edilebilecek bir psikolojik yanılsamaya atfedilerek ortadan kaldırılmasının mümkün olmadığına"[798] dikkat çeker. Marx'ın dini çözümleme tarzı da "yaşamdaki gerçek ilişkilerin kutsallaştırılmış

[796] Alberto Toscano, *Fanatizm*, çev. Barış Özkul, İstanbul, Metis Yayınları, 2013, s.201.
[797] Toscano, *Fanatizm*, s.212.
[798] Toscano, *Fanatizm*, s.12, 13.

biçimlerini geliştirmek" ve "dini gerçek bir soyutlama" olarak görmekle tanımlanır.[799]

Marx'ın "afyon" tezi çoğu zaman yüzeysel biçimde uyuşturma ve edilgenleştirme işlevi olarak okunur. Oysa Marx'ın kendi ifadeleri bu tip bir okumanın indirgemeci olduğunu görünür kılar. Marx'ın gözünde din "gerçek ızdırabın dışa vurumu"dur; yani acının kendisini görünür kılar. Aynı zamanda din "gerçek ızdıraba karşı bir itiraz"dır; yani tahakküme yönelik içkin bir protesto barındırır. Bu nedenle Marx, dini "ezilenin iç çekişi, kalpsiz dünyanın kalbi, ruhsuz koşulların ruhu" olarak tanımlar. Dolayısıyla Marx'ta din formülasyonu, pasifleştirici bir ideoloji anlamına gelmekle birlikte sömürülenlerin yaşadığı acının sembolik dili ve baskıya karşı saklı bir çıkış olarak kavranılmayı gerekli kılar. Bu anlamda din, Marx'ta salt bir yanılsamadan ziyade tarihsel-toplumsal bağlamda hem acının hem de kurtuluş özleminin dile gelişidir.

Marx'ın din eleştirisine yönelik sunduğu kuramsal çerçeve, yabancılaşma kavramına da politik-teolojik bir içerik kazandırır. Marx, *1844 Elyazmaları*'nda "yabancılaşmış emek"i, kapitalist üretim tarzının özgül ve kendini yeniden üreten bir sonucu olarak kavrar: emek ürünü üreticiden koparak, kendi yaratıcısına karşı "yabancı ve düşmanca" bir kudret olarak dikilir. Üretim etkinliği, özgür öz-belirlenimden ziyade dışsal bir zorunluluğun icrası haline gelir; insan, türsel özünü pratikte gerçekleştirme imkânından uzaklaşır; toplumsal ilişki ise karşılıklı tanınmanın yerine, rekabet ve çıkarın soyut aritmetiğine indirgenir. Bu dört katmanlı çözümleme, Hegelci "dışsallaşma–geri dönüş" motifinin teolojik içeriğini boşaltır ve onu özel mülkiyetin hükmü, artı-değerin el konuluşu, işbölümünün parçalayışı ve despotik işyeri örgütlenmesi gibi maddi belirlenimlere bağlar. *Alman İdeolojisi*'nde bu yönelim daha da keskinleşir. Genç Hegelci "yabancılaşma" söyleminin idealist içerikleri eleştirilir, çünkü bilinç formlarının çözümlemesi, yaşamın maddi üretimi ve onun toplumsal ağları kavranmadan tamamlanmış sayılmaz. *Kapital*'de ise kavram, "meta fetişizmi" ekseninde sistematikleşir: insana ait toplumsal nitelikler, nesnelerin doğal özellikleri gibi görünür; *şeyleşmiş görünüm*, iktidarın toplumsal kökenini örterek dinsel bir yanılsamayı yeniden üretir.

Bu nedenle Marx, *dinsel yabancılaşma* şemasını tersyüz eder. Feuerbach'ın "özün aşkın bir varlığa yansıtılması" tezi korunur; fakat bu yansımanın kaynağı artık bireysel

[799] Toscano, *Fanatizm*, s.15.

bilinç değil, toplumsal-iktisadî ilişkiler olarak belirlenir. Tanrı figürü, dindar bilinçte güçsüzleşmiş insan kudretinin hayalî telafisidir; kapitalizmde ise aynı mantık, metaların ve piyasa güçlerinin "doğal" kudretine iman biçimini alır. Dolayısıyla Marx için "büyübozumu" bir dogmayı salt felsefi düzeyde yadsımak yerine, o dogmayı doğuran toplumsal altyapıyı teşhir eder. Bu bağlamda yabancılaşma, ekonomi-politik bir teşhisin ötesinde, politik-teolojik bir alegoridir. İlk günahın seküler izdüşümü, *Düşüş*ün tarihsel-toplumsal tekrarı, kurtuluşun ise proletaryanın *praksis*inde belirecek dünyevi bir *eskaton* olarak okunur.

Yabancılaşmanın en ileri biçimi, meta fetişizmidir. *Kapital*'de "metaların dinsel bir yanılsama" gibi işlediği, toplumsal ilişkilerin nesneneler arası ilişki biçiminde gizlendiği açıklanır. İnsan emeğinin ürünü, aşkın bir güç kazanmış gibi görünür. Bu yapı, kapitalizmin seküler bir din gibi işlediğini kanıtlar niteliktedir. Meta fetişizmi, modernliğin kendi putperestliğini yaratan bir düzenektir. Bu bağlamda Marx'ın "para tanrısı" metaforu, Benjamin'in kapitalizmi "kesintisiz ibadet" olarak gören yaklaşımı ve Weber'in Protestan ahlakına yönelik tahlilleriyle birlikte düşünüldüğünde Marx'ın teşhisi, kapitalizmin modern çağın en güçlü teolojik formunu olduğunu açığa çıkarır. Dolayısıyla meta fetişizmi, Marx'ın ateistik politik teolojisinin merkezinde yer alan başka bir önemli noktadır.

Marx'ın politik teolojisinin eksenine yerleşen proletarya ise ezilen sınıfın tarihsel konumunun ötesinde tüm insanlığın kurtuluşunu yüklenen seküler-mesihsel özneyi temsil eder. Bu özne, tarihin içkin çelişkilerinden doğan eskatolojik bir imkân alanı açar ve kurtuluşun yalnızca *praksis* aracılığıyla gerçekleşebileceğini imler. Teolojik gelenekteki "iman olmadan amel makbul olmaz" ilkesi, Marx'ta teori ile *praksis* arasındaki diyalektik bağa tekabül eder. Düşünce, ancak kolektif eylem içinde tarihsel hakikate dönüşür. Marx'ın peygamberce konumu da bu bağlamda belirginleşir; aşkın vahyin sözcüsü olmaktan ziyade, tarihin maddi çatışkılarından türeyen seküler kurtuluş çağrısının sözcülüğünü üstlenir. Cornel West'in "peygamberce düşünce" (prophetic thought) yaklaşımı bu yorumu daha da derinleştirir. West'e göre Marx'ın tarihsel materyalizmi salt yapısal çözümlemelerin ötesinde, kapitalist modernitenin ürettiği nihilizme karşı etik-politik bir tanıklık pratiğidir.

Burjuva toplumunun sistematik adaletsizliklerine karşı ezilenlerin çığlığını dile

getiren bu tanıklık, tarihsel adalet talebinin ifadesi haline gelir. Böylelikle proletarya, tarihsel bir sınıf olmanın yanı sıra etik bir özne olarak da konumlanır; Marx ise Tanrı adına değil, insanlık adına konuşan modern bir peygamber olarak ortaya çıkar. West'in değerlendirmesiyle Marx, "kapitalist modernitenin yıkıcı etkilerine karşı peygamberane bir yanıtı temsil eder."[800] Bu bağlamda Marx'ın politik teolojisinde devrim, toplumsal bir dönüşümün ötesinde, tarihin sürekliliğini kesintiye uğratan seküler-apokaliptik bir moment olarak konumlanır. Bu tespit, Marx'ın devrim anlayışının ekonomik düzenlemelerden ibaret olmadığını, eskatolojik bir kopuş ve kurtuluş çağrısını içerdiğini ortaya koyar. Taubes'in Marx'ı apokaliptik gelenekle irtibatlandırması ya da Caygill'in direniş felsefesi, devrimin teo-politik boyutlarını görünür kılarken; Sloterdijk'in Marx'ı "son peygamber" şeklinde nitelemesi, bu boyutun modernliğin içkin çelişkilerinde mesihsel bir yankı kazandığını teyit eder. Böylece devrim düşüncesi, Marx'ın politik teolojisinin en radikal eşiğini oluşturarak tarihsel materyalizmin yapısal tahlillerim ötesine geçtiğini ve kurtuluşun apokaliptik-mesiyanik imkânına işaret ettiğini göstermektedir.

Yahudi Sorunu üzerine yapılan çözümleme, modern özgürlük söyleminin yüzeyde seküler görünmesine rağmen derinlemesine teolojik kalıntılar taşıdığını göstermektedir. Marx'ın modern hakları "seküler dogmalar" olarak ifşa etmesi, özgürlüğün yalnızca dinin terk edilmesiyle sınırlı kalmadığını, aynı zamanda mülkiyetin ve bireysel çıkarın kutsallaştırılmasına karşı da sorgulanması gerektiğini ortaya koyar. *Citoyen–bourgeois* ayrımının teşhir ettiği çelişki, modern özgürlük ideallerinin toplumsal eşitsizliklerle nasıl iç içe geçtiğini kanıtlar. "Para tanrısı" metaforu ise kapitalizmin dünyevi bir teoloji gibi işlediğini, toplumsal ilişkileri fetişistik bir hâkimiyet altına aldığını açığa çıkarır. Böylelikle *Yahudi Sorunu*, Marx'ın politik teolojisinin merkezî metinlerinden biri olarak, özgürleşme sorununun modernliğin seküler-mesiyanik boyutlarıyla birlikte kavranması gerektiğini teyit eder.

Modern ilerleme fikrinin en köklü dönüşümlerinden biri Marx'ın düşüncesinde gerçekleşir. Aydınlanma düşüncesinde ilerleme, yüzeyde aklın, bilimin ve özgürleşmenin seküler bir ideali olarak formüle edilse de, Löwith'in işaret ettiği gibi, kökeninde Tanrı'nın inayet planının sekülerleşmiş bir türevi olarak kalır. Marx bu mirası tersyüz

[800] Cornel West, *Prophetic Thought in Postmodern Times: Beyond Eurocentirism and Multiculturalism*, s.40.

ederek ilerlemeyi aşkın bağlamdan koparır ve sınıf mücadelelerinin içsel dinamiklerine yerleştirir. Böylece ilerleme, kutsal tarihin teleolojik akışında Tanrı'nın inayetine bağlanan "son" beklentisinden ayrılarak, proletaryanın *praksis*ine içkin tarihsel diyalektiğe dönüşür. Yahudi-Hıristiyan gelenekte eskatolojik bir son olarak tahayyül edilen nihai kurtuluş, Marx'ta dünyevileşir ve tarihin içkin çelişkilerinde karşılığını bulur. Marx'ın kendisi de bu çelişkilerin aşılmasıyla ulaşılacak bir "son" tasavvur eder. Sınıfsız toplum ve komünizm, teolojik *eskaton*un yerini alan seküler *eskaton*dur. Bu dönüşüm, Marx'ın politik teolojisinin ateistik karakterini teyit eder; ilerleme artık aşkın bir inayetin vaadinden ziyade proletaryanın *praksis*inin cisimleştirdiği tarihsel kurtuluş imkânı olarak anlam kazanır.

Bedenleşme üzerine yapılan tahliller ise Marx'ın politik teolojisinin özgün niteliğini açığa çıkaran başka bir noktadır. Kantorowicz'in Hıristiyanlıkta bedene yüklenen mistik anlamları görünür kılan "kralın iki bedeni" yorumunun tersine, Marx bedenleşmeyi kurtuluşun uhrevi boyutundan ayırır ve onu proletaryanın tarihsel-maddi varlığına yerleştirir. Proletaryanın bedeni, kurtuluşun somutlaştığı tarihsel mekân olarak kavrandığında, bedenleşme teolojik bir motifin dönüşümüyle birlikte materyalist bir dokunun ifşası haline gelir. Böylelikle kurtuluş, aşkın bir inayetin ürünü olmaktan çıkar ve tarihsel öznenin *praksis*i içinde cisimleşir. Žižek'in bedenin toplumsal antagonizmaları taşıyan bir alan olarak okunması da bu saptamayı derinleştirir. Bu değerlendirme, Marx'ın politik teolojisinde mesiyanik karakterin tümüyle dışlanmadığını, aksine sekülerleştirilerek proletaryanın bedeninde yeniden biçimlendiğini gösterir. Dolayısıyla bedenleşme tartışması, bu tezin özgün katkılarından biri olarak Marx'ın düşüncesinde kurtuluşun nasıl radikal biçimde dünyevileştirildiğini ve materyalist bir boyuta taşındığını ortaya koyar.

Sonuç olarak bu tez, sekülerleşme ile teoloji arasındaki ilişkinin yüzeysel bir kopuştan ya da basit bir süreklilikten öte, karmaşık ve diyalektik bir dönüşüm içerdiğini ortaya koyar. Sekülerleşme, teolojik içeriklerin ortadan kaldırılmasından ziyade, onların dönüştürülerek modern kategorilere içkin hale getirilmesi süreci şeklinde işler. Modernlik, teolojik mirası yalnızca devralmakla kalmaz; aynı zamanda onu yeniden işgal ederek farklı bir bağlamda işlevselleştirir. Bu dönüşüm, özellikle zaman anlayışında belirginleşir. Yahudi-Hıristiyan geleneğinde Tanrı'nın inayetine bağlı bir "son" beklentisi olarak kurgulanan eskatolojik zaman, modern dönemde tarihsel deneyim ve toplumsal

beklenti alanına aktarılır. Zaman, aşkın bir teleolojinin çizgisel akışına bağlanmaktan çıkarak insan *praksis*inin yön verdiği tarihsel-maddi bir sürecin boyutuna dönüşür. Marx bu tartışmaların merkezinde yer alır; düşüncesi teolojik kalıntıları açığa çıkarır, onları aşkın bağlamdan ayırır ve sınıf mücadelelerinin tarihsel-maddi zeminine yerleştirir. Yabancılaşmanın "ilk günaha" meta fetişizminin "modern putperestliğe" proletaryanın "mesihsel özneye" devrimin "apokaliptik eşiğe" ve komünizmin "cennet" imgesine tekabül etmesi, sekülerleşmenin hem eski teolojik kodları dönüştürdüğünü hem de modernliğin içinde yeni putlar yarattığını gösterir. Böylece sekülerleşme ile teoloji arasındaki ilişki, karşıtlık ya da özdeşlik kavramlarının ötesinde, tarihsel-maddi dönüşümün diyalektiği üzerinden anlaşılır hale gelir. Bu çözümleme, Marx'ın politik teolojisinin özgünlüğünü vurgulayarak, modernliğin teolojik mirastan tümüyle arınmadığını; tersine, onu dönüştürerek kendi seküler söylemini inşa ettiğini ortaya koyar.

Bütün bu tartışmalar ışığında bu tez, modernliğin krizini Marx'ın politik teolojisi bağlamında yeniden yorumlamıştır. Modernlik, kendini teolojik kalıntılardan arındırılmış seküler bir çağ olarak sunsa da, haklar söyleminden ilerleme mitine, kapitalizmin işleyişinden devlet teorilerine kadar teolojik yapıları sürdürmeye devam eder. Bu görünüm, yüzeyde "büyünün bozulması" gibi algılansa da, aslında kapitalizmin seküler büyüsünün doğuşunu gizler. Krizin içinden açığa çıkan devrimci imkânlar, tarihsel deneyim ve *praksis* alanında şekillenir. Marx'ın politik teolojisi, bu krizi radikal biçimde teşhis eder. Kapitalizmin seküler dini, meta fetişizmi aracılığıyla toplumsal yaşamı kuşatır; aynı zamanda proletaryanın *praksis*iyle aşılabilecek seküler bir kurtuluş imkânını içinde taşır. Böylece Marx'ın politik teolojisi, modernliğin krizine hem teşhis hem de çözüm önerisi sunar.

Ortaya çıkan değerlendirmeler göstermektedir ki, bu tez politik teolojiyi Schmitt'in egemenlik merkezli paradigmasının sınırlarının ötesine taşıyarak çok katmanlı ve polimorfik bir alan olarak değerlendirir. Hermenötik yönelim, Marx'ın metinlerini tarihsel bağlamının ötesinde, alegorik ve sembolik düzeyleriyle de okunabileceğini açığa çıkarır; böylece kutsal metinlerdeki figürlerle Marx'ın kavramları arasındaki yapısal paralellikler belirginleşir. Bu yaklaşım, Marx'ın politik teolojisini aşkın egemenlik kategorilerine indirgenmeyen, ateistik temelde şekillenen ve kurtuluşu tarihsel *praksis* içinde konumlanan bir doktrin olarak ortaya koyar. Bu bağlamda modernliğin krizi, teolojik kalıntılardan kopuşla birlikte yeni putların üretilmesiyle derinleşen bir çelişki

olarak da belirir. Negri'nin *The Labor of Job*'da Eyüp figürü üzerinden yaptığı çözümlemeler, bu krizin politik-teolojik boyutunu aydınlatır. Eyüp'ün sabır yerine isyanı, acı ve emeği kurtuluşun zemini haline getirmesi, Marx'ın seküler mesihçiliğiyle kesişen bir noktaya işaret eder. Böylece Marx'ın politik teolojisi, modernliğin krizini kapitalizmin seküler-dinsel işleyişi üzerinden teşhis ederken, proletaryanın *praksis*i aracılığıyla bu krizi aşmanın imkânını da ortaya koyar.

Marx'ın düşüncesi, Yahudi-Hıristiyan teolojisinin temel simgele imgeleriyle eleştirel bir diyalog kurarak onları, seküler bir çerçevede yeniden yorumlar. *Düşüş* doktrini, insanın Tanrı'yla, doğayla ve ötekiyle bağının kopuşunu; varoluşsal sürgünü ve emeğin lanetini dramatize eder.[801] Teolojik gelenekte günahın nedeni bireysel itaatsizlik, çözümü ise Tanrı'nın lütfuna bağlıdır. Marx'ta ise bu yapı, tarihsel üretim tarzlarının eleştirisi üzerinden değerlendirilir. Günah artık, içsel bir kusur ya da metafizik bir eksiklik olmaktan ziyade üretim araçlarının özel mülkiyetine dayalı sömürü ilişkilerinden doğan toplumsal bir bağlanmadır. Çözüm de uhrevi bir affın sonucunda gerçekleşmez, kolektif *praksis*in dönüştürücü gücü ekseninde açıklanır. Bu noktada, Yakup-Tanrı güreşinde kurtuluşun bir mücadeleye ilişkin olarak kazanılması, yeni bir kimlik kazanımıyla elde edilir. Marx'ta bu teolojik anlatı dünyevileşerek Tanrı, devre dışı bırakılır, kurtuluş, tarihsel-toplumsal mücadelenin kendisine içkin hale gelir. Engels'in erken dönem Hıristiyanlık ile modern işçi hareketi arasındaki koşutluk anlayışında da bu dönüşümün özü kristalize edilir. Yani, kurtuluş artık gökten yeryüzündeki tarihsel mücadeleye taşınır. Böylece yabancılaşma, metafizik bir eksilmenin ötesinde sınıf egemenliğinin yarattığı maddi bir kölelik biçimini alır. Marx, aşkınlıktan tarihselliğe, lütuftan *praksis*e, günahın teolojik ağırlığından mülkiyet ilişkilerinin tarihsel şiddetine geçişi sistematik hale getirir.

Marx'ın tarihsel tasarımı genelde, ilkel komünal toplumların görece eşitlik düzeni, mülkiyet ve sınıf ayrımlarına ilişkin olan düşüş evresi ve komünizmin yeniden kurucu aşaması olmak üzere üçlü bir yapı içinde değerlendirilir. Bu yapı, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin cennet-*Düşüş*-kurtuluş anlatısının, teo-politik süreklilik içinde ya da

[801] Daha önce de söz konusu olduğu üzere *Yaratılış 3:17*'de *Düşüş* doktrinine ilişkin olarak "toprağın lanetlenmesi" ve *Yaratılış 3:19*'da yer alan "Toprağa dönünceye dek Ekmeğini alın teri dökerek kazanacaksın" ifadesinde Tanrı, insanın "düşüşünün" ardından emeği bir lanet biçiminde tanımlar. Bu anlatılarda emek, yaratıcı bir etkinlik ya da özgürleşmenin aracın olmaktan ziyade günahın cezası olarak insana yüklenen bir zahmet ve sürgün deneyimi olarak sahnelenir. Teolojik geleneğin, emeği "lanet" bağlamında dramatize etmesi, Marx'ın yabancılaşma ve sömürüye yönelik tahlillerinin seküler bir tarzda konumlandırılmasına imkân tanır.

teolojiden politikaya giden hattın seküler bir biçimde ifade edilmesidir. *Kapital*'de ilkel birikim sürecinin cennetten kovuluş anlatısına dikkat çekilerek izah edilmesi aslında, şiddetin ve zorla mülksüzleştirilmenin bulunduğuna işaret eder. Bu doğrultuda Sorel'in devrimci şiddeti, kolektif düzenin "kurucu miti" olarak kavrar. Arendt, şiddeti iktidar ile özdeş kılmamakla birlikte modern çağda iktidarın vazgeçilmez aracı ve iktidardan kısmen bağımsız bir biçimde şiddeti kurucu bir unsur olarak yorumlar. Sömürgecilik bağlamında şiddetin bir baskı aracı olmakla birlikte özgürleştirici bir yön taşıdığını görmek de mümkündür. Başka bir ifadeyle şiddetle inşa edilen sömürgecilik "karşı-bir şiddet" ile yıkılabilir.[802] Benzer doğrultuda Zizék, kapitalizmin özünü "sembolik" bir saptama yerine "sistemik" şiddet üzerinden teşhir eder. Bu şiddet, tek tek faillerin kötü niyetinden kaynaklanmaz, sermayenin kendi kendini harekete geçiren soyut işleyişinden doğar ve ideolojik olarak "doğal süreçler" şeklinde görünmez kılınır. Böylece ortaya çıkan yapı sadece bireylere indirgenemeyecek ölçüde anonim, yapısal ve nesnel bir şiddettir.[803] Ancak bu şiddet yıkıcı bir kuvvet olmakla birlikte kurucu bir işlev de taşır. Teolojik gelenekte Tanrı'nın gazabı ya da mahşer biçiminde yıkıcı bir tasfiye olarak belirirken yeni bir ahit ya da "yeni yeryüzü"nün kuruluşuna yol açar.[804]

Marx'ın ilk günah ve özel mülkiyet arasında kurduğu ilişki, sadece ilkel birikim döneminde köylülerin zorla topraktan koparılmasını ve tarihsel mülksüzleştirmeleri betimlemekle kalmaz; bu şiddetin modernliğin tamamını belirleyen yapısal bir mantığa dönüştüğünü de ortaya koyar. Çünkü kapitalizmde şiddet, bir yönüyle dağıtıcıdır. Eski

---

[802] Frantz Fanon "karşı-şiddet" kavramını sömürgeci düzenin şiddetinden doğan bir anlamda yorumlamakla birlikte bu şiddetin mantığını tersine çeviren kurucu bir eylem biçimi olarak da okur. Karşı-şiddet, bir reaksiyon olarak anlaşılabilecek pasif/edilgen bir hareketin ötesinde, sömürge halkının maruz kaldığı baskıyı kendi lehine çevirdiği, bu anlamda kolektif kimliğini ve ulusal bilincini yeniden inşa ettiği bir tarihsel kopuş olarak değerlendirir. Her ne kadar sömürgeci misillemeleri (örneğin, hava bombardımanları, orantısız güç kullanımı vb.) karşı-şiddetin etkilerini aşsa da bu eşitsizlik onun politik işlevini ortadan kaldırmaz, tam aksine "karşı-şiddet" sömürgeleştirilmiş öznenin insan olma iddiasını sahnelediği an olarak belirir. Bu nedenle "karşı-şiddet" kavramı sadece askeri bir stratejiye indirgenemez; aynı zamanda köleliğin reddi, özgürlüğün ilanı ve sömürgeciliğin meşruiyetini aşındıran varoluşsal bir tersine çevirme pratiği olarak anlaşılmalıdır. Bkz. Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, İstanbul, Versus Yayıncılık, 2007, s.92, 93.

[803] Zizék, *Şiddet*, çev. Ahmet Ergenç, İstanbul, Encore Yayınları, 2018, s.24.

[804] *Vahiy 21:1*'de "Bundan sonra yeni bir gökle ve yeni bir yeryüzü gördüm. Çünkü önceki gökle yeryüzü ortadan kalkmıştı ifadesi, hem aşkın hem de içkin boyut ihtiva eder. Bir taraftan "yeni yeryüzü" Tanrı'nın müdahalesi sonucunda ortaya çıkan aşkın bir armağandır öte taraftan bu armağan tamamen başka bir âleme kaçış şeklinden ziyade dünyanın yenilenmiş hali biçiminde betimlenir. Bu anlamda teolojik eskatoloji aşkınlığın ve yeryüzü içkinliğinin iç içe geçtiği bir tasarımdır. Marx'ın sekülerleştirdiği tarih anlayışında ise bu aşkınlık boyutu tümüyle içkin bir hale yani tarihsel *praksis*e dönüşür.

ortaklık biçimlerini, dayanışma ağlarını, geleneksel yaşam tarzlarını parçalayarak bireyleri atomize eder. Ama aynı anda kurucu bir işlev de taşır: kapitalist üretim ilişkilerini tesis eder, işçiyi piyasaya sürer ve sermayenin sürekli yeniden üretimini sağlar. Bu nedenle şiddet, yalnızca tarihte bir kereye mahsus bir başlangıç momenti değil, kapitalizmin günlük işleyişine sinmiş kalıcı bir mekanizma haline gelir. Aynı zamanda proletaryanın tarihsel varlık koşulları da bu şiddet üzerinden kurulur. Mülksüzleştirme süreci, işçi sınıfını kapitalist toplumsal formun asli öznesi olarak sahneye çıkarır. Marx'ın amacı burada şiddetin "yaratıcı" yanını yüceltmek yerine, modernliğin yapısal şiddet üzerine inşa edildiğini açığa çıkarmaktır.

Teolojik gelenekte Tanrı'nın gazabının tufan ya da kıyamet biçiminde hem tasfiye edici hem de yeni bir düzeni başlatıcı olması gibi, Marx'ta da şiddet, eskiyi yıkarken aynı anda yeni bir toplumsal formu sahneye çıkarır. Dolayısıyla *Düşüş* miti ya da ilk günah ve özel mülkiyet arasında kurulan ironi hem kapitalizmin kanla yazılmış[805] doğum belgesine hem proletaryanın tarihsel inşasına hem de modernliğin tamamına sinmiş bu çift yönlü yani yıkıcı ve kurucu boyutlar, şiddetin politik-teolojik boyutuna işaret eder. Bununla birlikte Marx'ın kapitalizm eleştirisinde kullandığı alegorik ve mitik imgeler, ekonomik yapının soyut şiddetini görünür kılma amacına hizmet eder. Sermaye "ölü emek" olarak canlı emeği tüketir; burjuvazinin kar tutkusu "kurtadam açlığı" ile betimlenir. "Her gözenekten kan ve kir damlar" ifadesi, bireysel ahlaka yöneltilmiş bir suçlama yerine, sınıf ilişkilerinin kurucu şiddetini yoğunlaştıran alegorik bir anlatımdır. Vampir ya da kurtadam benzetmeleri, bireysel kötülüğü teşhir etmekten çok, soyut iktisadi süreçlerin duyusal etkilerini açığa çıkarır. Bu retoriğin kuramsal karşılığı da meta fetişizmi çözümlemesidir. İnsanlar kendi toplumsal ilişkileri karşısında boyun eğer, onları kutsallaştırır ve bu ilişkiler yabancı bir kudret gibi işlev görür. "Paranın kıskanç tanrısallığı" benzetmesi de bu bağlamda polemik işlevi taşır; modern toplumun gerçek kültünün mübadele-değeri ve kar mantığı olduğunu teşhir eder. Bu nedenle burjuvazinin şeytanîleştirilmesi, basit bir suçlama ötesinde soyut iktidarın duyusal temsili ve modernliğin yapısal şiddet üzerine kurulduğunun politik-teolojik ifşası olarak anlaşılabilir.

Marx toplumsal dönüşümü esasen, devrimci bir kopuş çerçevesinde kavrar. Bu

[805] Marx, *Kapital*, İlkel Birikim Adlı Bölüm.

yaklaşım da modern yorumlarda sıkça apokaliptik çizgilerle yan yana gelmesini sağlar. Devrim ekonomik bir dönüşümün yanı sıra tarihin akışını kıran bir kıyamet olarak da tasavvur edilir. Başka bir ifadeyle devrim sürecinde mevcut düzenin yıkımı ve yeni bir toplumsal düzenin inşası aynı tarihsel eylemde buluşur. Devrimin bu ikili karakteri, onun eskatolojik bir eşik taşıdığına işaret eder. Marx'ın dili kehanetçi imgeler taşır; fakat bu imgeler bütünüyle teolojik bir *telos* çerçevesine indirgenemez; bu betimlemelerin temeli bilimsel tarihselciliktir ve devrim, tarihin içkin yasalarının tahlili, kolektif *praksis*in ürünüdür. Bu anlayışta yine de sekülerleştirilmiş bir *eskaton* boyutu belirgindir. *Eskaton,* gökten inen bir takdir yerine, yeryüzünde örgütlenen bir imkândır. Benjamin'in "tarih meleği" Bloch'un "umut ilkesi" Taubes'in Pavlusçu mesiyanik yaklaşımı, Negri'nin Marx'ta devrimi "dünyevi *kairos*" olarak değerlendiren yaklaşımı ve daha nicesi, Marx'ın devrime dair görüşlerini seküler eskatoloji bağlamında yorumlamamıza ayrıca imkân tanır. Bu anlamda Marx'ın politik teolojisi, hem mevcut düzenin apokaliptik teşhiri hem de teolojideki "son" fikrini (komünizm) andıran, fakat tarihin içkin yasalarıyla seküler biçimde kurulan yeni bir dünyanın vaadini aynı anda barındırır.

Sonuç olarak Marx'ın politik teolojisi, modernliğin krizini teşhis etmekle birlikte tarihin içkin yasaları ve kolektif *praksis*in ışığında seküler bir *eskaton*un imkânına işaret eder. Onun metinlerinde geçen Habakkuk[806], kiliasçılar, Simon, İsa, Meryem, Mammon, Molek vb. teolojik imgeler, Yahudi-Hıristiyan geleneğine yabancı olmadığını tam tersine bu mirası, ironik, alegorik ve dönüştürücü bir biçimde sahiplenerek kapitalizm eleştirisine eklemlediğini gösterir. Eliade'nin Cohn'u referans vererek dikkat çektiği gibi modern ideolojiler (Nasyonel Sosyalizm, Marksizm-Leninizm vb.) kullandıkları bilimsel jargona rağmen eskatolojik mitlerin izlerini devam ettirir. "Tanrı'nın sevgili kulları (ister ariler ister proleterler olsun) şeytanın ordularına karşı (burjuvalar ya da Yahudiler)" çekilen acıların kurtuluşla ödüllendirilmesi, dünyaya egemen olma ya da mutlak eşitlik sevinci ve tarihin tamamlanışı gibi binyılcı imgeler, bu ideolojilerin dokusuna sinmiştir. Marx, teolojik mirası göksel bir vaade hapsetmeksizin tarihsel-maddi çelişkilerin çözümüyle bağlayarak kolektif *praksis*in seküler tasarımına tercüme eder. Böylece Marx'ın politik teolojisi, modernliğin dinsel kalıntılarını görünür kılarken onları dönüştüren ve dünyevi kurtuluşun teorik temeli haline getiren kuramsal bir çerçeve olarak belirir.

[806] *Tanah*'ta yer alan on iki küçük peygamber kitaplarından sekizincisi Habakkuk olarak adlandırılır.

KAYNAKÇA

AGAMBEN G. (2011). *Dünyevileştirmeler*, çev. Betül Parlak, Monoki Yayınları.

AGAMBEN G. (2020). *Kutsal İnsan*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları.

ALPYAĞIL R. (2007). *Derrida'dan Caputo'ya Dekonstrüksiyon ve Din*, İz Yayıncılık.

ALTHUSSER L. (2015). *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İthaki Yayınları.

ARENDT H. (2016). *İnsanlık Durumu*, çev. B. Sina Şenel, İletişim Yayınları.

ARENDT H. (2018). *Zihin Yaşamı*, çev. İsmail Ilgar, İletişim Yayınları.

ARON, R. (1979). *Aydınların Afyonu*, çev. İzzet Tanju, Tur Yayınları.

ARSLAN A. (2010). *İlk Çağ Felsefesi Tarihi 5*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

ASAD T. (2006). *Sekülerliğin Biçimleri*, çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları.

ATASAĞUN G. (1998). "Hıristiyanlıkta Kıyamet Alametleri ve Dünyanın Sonu", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.8, 1998.

AUGUSTINUS. *Tanrı Kent* (V. Kitap), çev. A.Doğucan Hanegelioğlu, DoğuBatı Yayınları.

AVINERI S. (2021). *Karl Marx*, çev. Önder Kulak, Ayrıntı Yayınları.

BADİOU A.(2003). *Saint Paul: The Foundation of Universialism*, çev. Ray Brassier, Stantford CA: Stanford University Press.

BAKUNİN M. (2016). *Tanrı ve Devlet*, çev. Sinan Ergün, Öteki Yayınevi.

BALIBAR E. (2014). *Marx'ın Felsefesi*, çev. Ömer Laçiner, Birikim Yayınları.

BARBIER M. (1999). *Din ve Siyaset*, çev. Özkan Gözel, Kaknüs Yayınları.

BARTH K. (1968). *The Epistle to the Romans*, çev. Edwyn C. Hoskyns, Oxford: Oxford University Press.

BATTERSBY J. L. (1952). *The Holy Book of Adolf Hitler*, England.

BAUER S. W. (2020). *Antik Dünya: İlk Kayıtlardan Roma'nın Dağılmasına*, çev. Mehmet Moralı, Alfa Yayınları.

BEAUD M. (2006). *Kapitalizmin Tarihi*, çev. Fikret Başkaya, Yordam Kitap.

BENSAID D. (2022). *Davetsiz Misafir Marx*, çev. Mehmet Sert, Yordam Kitap.

BENSOUSSAN G. ve LABİCA G. (Haz.) (2023). *Marxizm Sözlüğü*, çev. Volkan Yalçıntoklu, Yordam Kitap.

BERDYAEV N. İzvori i Smisal na Ruskiya Komunizam, aktaran: Nesrin Atasoy, "N.A. BERDYAEV VE KOMÜNİZM", International Social Sciences Studies, C.7, s.89, 2021, s. 461.

BERTRAM C. CHİTTY A. (2006). *Tarihin Sonu mu?*, çev. Kamil Kurtul, İmgeYayınevi.

BETTO F. (2016). *Fidel ve Din*, çev. Özgül Erman, Ayrıntı Yayınları.

BEWES T. (2020). *Şeyleşme*, çev. Deniz Soysal, Metis Yayınları.

BLOCH E. (2007). *Umut İlkesi I,* çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları.

BLOCH E. (2012). *Umut İlkesi II,* çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları.

BLOCH E. (2013). *Hıristiyanlıktaki Ateizm*, çev. Veysel Atayman, Ayrıntı Yayınları.

BLUMENBERG H. (1983). *The Legitimacy of the Modern Age*, çev. Robert M. Wallace, Ma Mit Press.

BODEN J. (1992). *On Severegnity,* Cambridge University Press 1992.

BOER R. (2013). *Cennetin Eleştirisi*, çev. Melih Pakdemir, Ayrıntı Yayınları.

BOER R. (2020). *Dinin Eleştirisi II*, çev. Deniz Ali Gür, Ayrıntı Yayınları.

BOFF L. (1997). *Cry of the Earth, Cry of the Poor,* NY:Orbis Books.

BROCK, W. H., "Joseph Priestley: Enlightened Experimentalist", içinde: Isabel Rivers & David L. Wykes (ed.), Joseph Priestley: Scientist, Philosopher, and Theologian, Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 25–48.

CARR E. (2018). *Tarih Nedir?,* çev. Misket Gizem Gürtük, İletişim Yayınları.

CAYGİLL H. (2013). *On Resistance: A Philosophy of Defiance,* Bloomsbury.

CEVİZCİ A. (2021). *Etik Ahlak Felsefesi*, Say Yayınları.

COHEN H. (1995). *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*, çev. Simon Kaplan, Scholars Press.

COHN N. (2018). *Binyılın Peşinde*, çev. Defne Karakaya, Kırmızı Kedi Yayınları.

COLLINGWOOD R.G. (1990). *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ara Yayıncılık.

CORNFORD F.M. (1957). *From Religion to Philosophy*, A Study in the Origins of Western Speculation, New York: Harper & Brothers, Harper Torchbooks.

COSGRAVE W. "The Theology of Liberation", *The Furrow,* C.37, S.8, 1986, ss.506-516.

CRITCHLEY S. (2013). *İmansızların İmanı*, çev. Erkal Ünal, Metis Yayınları.

CRITCHLEY S. (2014). *Ölü Filozoflar Kitabı*, çev. Talip Kabadayı, BilgeSu Yayınları.

DELLALOĞLU B.F. (2013). *Benjamin*, Say Yayınları.

DERRIDA J. (2007). *Marx'ın Hayaletleri,* çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı Yayınları.

DERRİDA J. (2019). *Marx'ın Hayaletleri,* çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı Yayınları.

DESAI M. (2011). *Marx'ın İntikamı*, çev. Gökçer Özgür, Efil Yayınevi.

DURKHEIM E. (2011). *Dinin İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, Eski Yeni Yayınları.

DUSSEL E. (2008). *Twenty Thesis on Politics,* Durham NC: Duke University Press.

DUSSEL E. (2008). *Twenty Thesis on Politics,* Durham NC: Duke University Press.

EAGLETON T. (2018). *Marx Neden Haklıydı?*, çev. Oya Köymen, Yordam Kitap.

ELİADE M. (1994). *Ebedi Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altuğ, İmge Kitabevi Yayınları.

ELİADE M. (2024). *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, Alfa Yayınları.

ELLIOTT G. (2010). *Tarihin Sonları*, çev. Deniz Keskin, Versus Yayınları.

ELLUL J. (2010). *İsa ve Marx*, çev. Ali Toprak, KarşıKarşı Yayınları.

ENGELS F. *History of Early Christianity*, By the Institute of Marxism-Leninism, 1957, https://www.marxists.org/archive/marx/works/1894/early-christianity/ (Erişim Tarihi: 10/10/2024)

ENGELS F. (1992). *Almanya'da Devrim ve Karşı Devrim,* çev. Kenan Somer, Sol Yayınları.

ENGELS F. (1999). *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. İsmail Yarkın, İnter Yayınları.

ENGELS F. (2013). *İngiltere'de Emekçi Sınıflarının Durumu*, çev. Oktay Emre, AyrıntıYayınları.

ENGELS F. "Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm" çev. Öner Ünalan, Karl Marx, Friedrich Engels, *Seçme Yapıtlar III,* Sol Yayınları.

FANON F. (2007). *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, Versus Yayıncılık.

FARNETH M. (2019 9."When God and State Don't Dominate: Pragmatism, Political Theology, and Democratic Authority", *Political Theology,* S. 2. Ss. 112-124.

FEUERBACH L. (1957). *The Essence of Christianity*, çev. George Eliot, Harper&Brothers.

FEUERBACH L. (2012). *Geleceğin Felsefesi*, çev. Oğuz Özügül, Say Yayınları.

FICHTE J.G. (1987). *The Vocation of Man*, çev. Peter Preuss, Hackett Publishing Company.

FIORENZA F.S. (2005). "Political Theology and The Critique of Modernity", Scandinavian Jouranl of Social Theory, C.6. S.1. ss. 87-105.

FİNE R. (2001). *Hegel, Arendt, Marx,* London: Routledge.

FLEİSCHACKER S. (2023). *Aydınlanma Nedir?* çev. Oğuz Satır, İz Yayıncılık.

FOUCAULT M. (2012). *Özne ve İktidar* (Seçme Yazılar 2), çev. Işık Ergüden, Osman Akınbay, Ayrıntı Yayınları.

FREUD S. (2020). *Musa ve Tek Tanrıcılık*, çev. Kamuran Şipal, Cem Yayınevi.

FRIEDMAN M. (2011). *Kapitalizm ve Özgürlük*, çev. Doğan Erberk, Nilgün Himmetoğlu, Plato Yayınları.

FROMM E. (1973). *Çağımızın Özgürlük Sorunu*, çev. Bozkurt Güvenç, İnsan Yayınları

FROMM E. (1992). *Marx'ın İnsan Anlayışı*, çev. Kaan H. Ökten, Arıtan Yayınevi.

FUNSTON R. T. (2019). "All Communist Go To Heaven: The Construction of a Marxist Kingdom of God on Earth", International Journal Zizek Studies, S. 11, ss.1-19.

GARAUDY R. (2020). *Karl Marx*, çev. Adnan Cemgil, Fol Yayıncılık.

GAUCHET M. *Demokrasi İçinde Din*, çev. Mehmet Emin Özcan, Dost Kitabevi.

GERÉBY G. Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt.

GOETHE J.W.(2015). *Faust*, çev. İclal Cankorel, DoğuBatı Yayınları.

GORDON D. (2011). *The Turgot Collection,* Alabam Ludwig von Mises Institute.

GOTTFRIED P.E. (2007). *Conservatism in America: Making Serise of the American Right*, Palgrave Macmillan.

GÖKBERK M. (1997). *Kant ve Herder'in Tarih Anlayışları*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

GUTIERREZ G. (1973). *A Theology of Liberation,* çev. ve (ed.), Sister Caridad Inda-John Eagleson, Orbis Books.

GÜLENÇ K., KULAK Ö. (2017). *Marx ve Sonrası*, İthaki Yayınları.

GÜNSOY F. (2012). Politik Olan'ın Nötralizasyonu ve Devrimci Plolitika: Carl Schmitt'in Marx Okuması, *Kaygı Dergisi*, S.19. ss. 139-158.

GÜNSOY F. (2021). "Modern Din Eleştirisi, Liberalizm ve Modern Doğal Hak Düşüncesi: Leo Strauss'un Hobbes Yorumu", *Çağımız ve Thomas Hobbes,* ed. M. Ertan Kardeş.

GÜNSOY KAYA F. (2010). *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında Schmitt ve Strauss'ta "Politik Olan"* Paradigma Yayıncılık.

H. L.D. (1988). "Assessing The Impacts of Liberation Theology in Latin America", *The Review of Politics,* C. 50, S. 2

HABERMAS J. (2009). *doğalcılık ve din arasında felsefi denemeler*, çev. Ali Nalbant, YKY Yayınları.

HAGGLUND M. (2019). *This Life Secular Faith and Spiritual Freedom,* Pantheon Books.

HARDT M., NEGRİ A. (2018). *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları.

HARVEY David, *Anti-Kapitalist Günlükler*, çev. Utku Özmakas, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2022.

HOLZ H.H. (2008). *Sosyalizmin Yenilgisi ve Geleceği*, çev. Yener Orkunoğlu, YordamKitap.

HORKHEIMER M. (1986). *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları

HYPPOLITE J. (2016). *Marx ve Hegel*, çev. Doğan Barış Kılınç, Doğu Batı Yayınları.

JAMESON F. (2011). *Siyasal Bilinçdışı*, çev. Yavuz Alogan, Mesut Varlık, Ayrıntı Yayınları.

JANZEN R. A., STANTON Max E., *The Hutterites in North America,* Johns Hopkins University Press, 2010.

JESSUA C. (2005). *Kapitalizm*, çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi.

KAHN V.A. (2012). *Political Theology and Early Modernity,* University of Chicago Press.

KANT I. (2006). "İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı", haz. Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu, *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*, Doğu Batı Yayınları.

KANTOROWICZ E. (2018). *Kralın İki Bedeni*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, BilgeSu Yayınları.

KARDEŞ M.E. (2017). “Schmitt’in Katekhon’u Üzerine Birkaç Not” Felsefe Arkivi, S.I. 9-20.

KARDEŞ M.E. (2017). “Schmitt’in Katekhon’u Üzerine Birkaç Not” *Felsefe Arkivi*, S.I. 9-20.

KAUFMAN, AVİNERİ. (1997). *Hegel Üzerine Yorumlar 1*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi.

KERMODE F. (2000). *The Sense of Ending*, Oxford University Press.

Kitab-ı Mukaddes, İstanbul, Yeni Yaşam Yayınları, 2001.

KOÇKA J. (2018). *Kapitalizmin Tarihi*, çev. Evrim Tevfik Güney, Say Yayınları.

KOSELLECK R. (2004). *Futures Past: On The Semantics of Historical Time*, çev. Keith Tribe, Colombia University Press.

KOSELLECK R. (2007). *İlerleme*, çev. M. Özdemir, Dost Kitabevi.

KRİSTEVA J. (2009). *This Incredible Need to Believe*, çev. Beverley Bie Brahic, Colombia University Press.

Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma. (2002). Kitabı Mukaddes Şirketi ve Yeni Yaşam Yayınları.

KÜENZLEN G. “Devrimin Dini”, *Tezkire, Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim* Dergisi, C.II., ss.199-211.

KÜNG H. *Does God Exist: An Answer for Today*, çev. Edward Quin, The Hogarth Press Ltd.

LAZIER B. (2008). *God Interrupted Heresy and the European Imagination Between the World Wars*, Princeton University Press.

LEFORT C. “The Permanence of the Theologico-Political?”, in Hent De Vries and Lawrence E. Sullivan, (ed.), *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, Fordham University Press, 2006, ss.148-187

LENİN V.İ. (2016). *Din ve Devrim*, çev. Ferit Burak Aydar, Agorakitaplığı.

LENİN V.İ. (2018). *Sosyalizm ve Din*, çev. Arif Şentek, Bilim ve Sosyalizm Yayınları.

LİLLA M. (2007). *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West*, Alfred A. Knoph.

LORIA A. (1920). (1920). *Karl Marx* (*On Marx*) çev. Eden&Cedar Paul, George Allen&Unwin Ltd.

LOTA R.D. N. (2014). *Alain Badio Eleştirisi*, çev. Selen Göbelez, Barış Şannan, Patika Kitap.

LÖWITH K. (1999). *Max Weber ve Karl Marx*, çev. Nilüfer Yılmaz, Doruk Yayıncılık.

LÖWITH K. (2012). *Tarihte Anlam*, çev. Caner Turan, Say Yayınları.

LÖWY M. (1992). *Redemption and Utopia: Jewish Libertarian Thought in Central Europe*, Stanford University Press.

LÖWY M. (1996). *Marksizm ve Din*, çev. İrfan Cüre, Belge Yayınları.

LÖWY M. (2009). “Capitalism as Religion: Walter Benjamin and Max Weber”, *Historical Materialism,* C.17. ss. 60-73.

LÖWY M. (2011). “Marksist Kurtuluş Teolojisi”. içinde *Çağdaş Marksizm İçin Eleştirel Kılavuz,* haz. Jacques Bidet ve Stathis Kouvelakis, çev. Şükrü Alpagut, s.220-226. İstanbul: Yordam Kitap.

LÖWY M. (2016) “Din Halkın Afyonu mudur?” *Demokratik Modernite, Düşünce ve Kuram* Sayısı, Sayı: 18.

LÖWY M. (2019). *Devrim Bir İmdat Frenidir*, çev. Alev Er, Sel Yayıncılık.

LUBAC H. (1995). The Drama of Atheistic Humanism, (ed.) M. Riley, Anne Englund Nas, Ignatius Press.

LUKÁCS G. (1967). *History And Consiciousness,* çev. Rodney Livingstone, Merlin Press.

LUKÁCS G. (2014). *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları.

LUTHER M.C. (2016). *Seküler Otorite: Sivil Yönetim*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, Pinhan Yayıncılık.

MAHMOOD, S. (2005). *Politics of Piety*: The Islamic Revival and the Feminist Subject. Princeton University Press.

MARCUSE H. (2013). *Özgürlük Üzerine Bir Deneme*, çev. Soner Soysal, Ayrıntı Yayınları.

MARX K. ENGELS F. (2013). *Din Üzerine*, çev. Kaya Güvenç, Sol Yayınları.

MARX K. (1999). *Gotha Programının Eleştirisi*, çev. İsmail Yarkın, M.A. İnci, İnter Yayınları.

MARX K. (2015). *1844 El Yazmaları*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları.

MARX K. *Felsefe Yazıları*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Hil Yayınları.

MARX K. *Ücretli Emek ve Sermaye*, Sol Yayınları.

MARX K. (2010) *Kapital I*, çev. Mehmet Selik, Nasil Atılgan, Yordam Kitap.

MARX K. (2011). *Felsefenin Sefaleti*, çev. Ahmet Kardam, Sol Yayınları.

MARX K. (2013). *Demokritos ile Epikouros'un Doğa Felsefelerindeki Ayrım*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayınları.

MARX K. (2014). *Yahudi Sorunu*, çev. Sol Yayınları Kurulu, Sol Yayınları.

MARX K. (2016). *Felsefe Metinleri*, haz. Muzaffer Erdost, Sol Yayınları.

MARX K. (2016). *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları.

MARX K. (2017). *İktisat Üzerine*, çev. Ali Çakıroğlu, Belge Yayınları.

MARX K. (2018). *Grundrisse,* çev. Şevan Nişanyan, Birikim Kitapları.

MARX K. (2018). *Louis Bonaparte'ın 18. Brumaire*, çev. Sevim Belli, Anakara, Sol Yayınları.

MARX K. (2020). *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Sol Yayınları.

MARX K. ENGELS F. (1977). *Devlet ve Hukuk Üzerine,* çev. Rona Serozan, May Yayınları.

MARX K., ENGELS F. (1999). *Anarşizm Üzerine,* çev. Sevim Belli, Sol Yayınları.

MARX K., ENGELS F. (2013). *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yayınları.

MARX K., ENGELS F., (2019). *Komünist Manifesto*, çev. Nail Satlıgan, Yordam Kitap.

MARX Karl, ENGELS Friedrich, *Seçme Yapıtlar II,* ev. A. Kardam, S. Belli, A. Bilgi, K. Somer, Ankara Sol Yayınları 1977.

Marx After Communism (2004). *The Economist*, çev. Atilla Yayla, *Liberal Düşünce Dergisi*, (Kış Sayısı).

MCLELLAN D. (2005). *İdeoloji*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

MEİER H. *Leo Strauss and The Theological-Political Problem*, çev. M. Brainard, Cambridge University Press

MERİÇ C. (1996). *Saint Simon,* İletişim Yayınları.

MILBANK J. (2006). *Theology and Social Theory,* Wiley- Blackwell.

MING C. (2024). "Religion and Capitalism from the Perspective of Marxism" *Philosophy Journal,* ss.7-13.

MIRANDA J. (2004). *Marx and Bible*, çev. John Eagleson, Wipf&Stock Publisher.

MOSCA G. (2019). *Siyasi Doktrinler Tarihi*, çev. Samih Tiryakioğlu, İstanbul, Bilge Kültür Sanat.

NEGRI A. (2017). "Kurucu İktidar: Bir Kriz Kavramı", *Siyasalın Düzenekleri*, çev. Sercan Çalcı, Ankara, Dipnot Yayınları.

NEGRI A. GUATTARI F. (2006). *Bizim Gibi Komünistler*, çev. İlkay Sümer, Mustafa Erata, Barış Özçorlu, Otonom Yayıncılık.

NEGRİ A. (2005). *Devrimin Zamanı*, çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları.

NEGRİ A. (2009). *The Labor of Job: The Biblical Text as a Parable of Human Labor,* çev. Michael Hardt, Roland Boer, Duke University Press.

NEWMAN S. (2018). *Political Theology: A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press.

NEWMAN S. "Political Theology and Religious Pluralism: Rethinking Liberalism in times of Post-Secular Emancipation" *European Journal of Social Theory,* C.24 S.2 ss.177-194.

NISBET R. (2023). *İlerleme Fikrinin Tarihi,* çev. Adem Bölükbaşı, Ketebe Yayınları,

OLMANN B. (2008). *Yabancılaşma*, çev. Ayşegül Kars, Yordam Kitap.

-One God: Pagan Monotheism in the Roma Empire, (ed.) Stephen Mitchell ve Peter Van Nuffelen, Cambridge University Press, 2006.

ÖĞÜTLE V.S. (2010-11). "Ateizm, Mesihçilik ve Marxçı Realizm: Kendinde-Gerici Ya da Kendinde-Devrimci Herhangi Bir Dinsel İnanç Var mıdır?", Karl Marx, *Doğu Batı*, C.14., S. 55, ss.194-207.

ÖNAL M. "Sokrates'in Tanrı Anlayışı", *EKEV Akademi Dergisi*, Erzurum: 2007, C11. ss. 25-26.

ÖZBEK H.S. (2020). *Marx'ın Din Felsefesi*, Fol Yayıncılık.

ÖZLEM Doğan, *Tarih Felsefesi*, İstanbul, Notos Yayınları 2012.

PETERSON E. (2011). *Theological Tractates*, çev. Michael J, Hollerich, Standford University Press.

PORTIER P. "Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas", *Culture and Society*, 2011.

Postone, M. (1980). "Anti-Semitism and National Socialism: Notes on the German Reaction to Holocaust." New German Critique, C. 19, ss. 97–115.

PROCHNIC G. (2020). *Heinrich Heine,* Yale University Press.

RASCHKE C. (2015). *Force of God: Theology and the Crisis of Liberal Democracy*, Colombia University Press

RASHKOKER R. (2014). Martin Kavka, *Judaism, Liberalism and Political Theology*, Bloomington&Indianapolis: Indiana University Press.

REİNHARD K. (2010). "There is Something of One (God): Lacan and Political Theology", Political Theology, S.1.

RENAN I. (1991). *Anti-Semitizm ve Yahudi Sorunu*, çev. Şen Süer Kaya, İnter Yayıncılık.

RİCOEUR P. (2007). *Freud ve Felsefe* çev. Necmiye Alpay, Metis Yayınları.

ROBSON A.B. (2014). *Jewish Cryptoheologies of Late Modernity,* Routledge Taylor&Francis Group.

ROSENZWEİG F. (2005). *The Star of Redemption*, çev. Barbara E. Galli, The University of Wisconsin Press.

ROSEZWEİG F. (1981). *Hegel and State*, çev. Donald Philip Verene, Cambridge University Press.

ROUSSEAU J. (2001). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. R. Nuri İleri, Say Yayınları.

SAFA P. (2023). *Sosyalizm, Marksizm, Komünizm*, Ötüken Neşriyat.

SCHMITT C. (2016). *Siyasi İlahiyat*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi.

SCHUMPETER J. A. (1943). *Capitalism, Socialism and Democracy,* Routledge.

SCOTT P. (2006). William T. Cavanaugh, *From Political Theory to Political Theology: Religious Challenges and the Prospects of Democracy*.

SEED J. (2021). *Kafası Karışıklar için Marx*, çev. Sami Oğuz, Dipnot Yayınları.

SINGER P. (2018). *Marx*, çev. Cenk Özdağ, İKÜ Yayınevi.

SINGER P. (2021). *Hegel*, çev. Cenk Özdağ, İstanbul Kültür Yayınları.

SİLİER Y. (2006). *Özgürlük Yanılsaması: Rouesseau ve Marx*, Yordam Kitap.

SLOTERDİJK P. (2009). *God's Zeal: The Battle of the Three Monotheisms*, Polity Press.

SMITH N. *Literature and Revolution in England*, Yale University Press.

SMİTH S. B. *Reading Leo Strauss*: *Politics, Philosophy, Judaism,* Chicago: University of Chicago Press.

SOREL, G. (2002). *Şiddet Üzerine Düşünceler*, çev. Anahid Hazaryan, Telemak Yayınları.

STEINMEZT-J.D. (2019). "Jan Assmann ve Politik Olanın Teolojikleştirilmesi", *Cogito,* ss. 93-110.

STLSETT S. J. (2015). "Towards a Political Theology of Vulnerability Anthropological and Theological Propositions", *Political Theology*, ss.464-478.

ŞERİATİ A. (2017). *Dine Karşı Din*, Yayınları.

TALMON J. (1960). *Political Messianism: The Romantic Phase,* Frederick A. Praeger.

TALMON J. (2015). *Mission and Testimony: Political Essays*, ed. David Ohana, Liverpool University Press.

TAUBES J. (2009). *Occidental Eschatology*, çev. David Ratmoko, Standford, CA: Standford University Press.

TAYLOR C. (2007). *A Secular Age* MA: Belknap Press of Harvard University Press.

TAYLOR C. (2019). "Sekülarizmin Biçimleri" *Cogito,* ss. 5-22.

THOBY A. (2012). "Capitalism as Religion", *The Student Economic Review,* S.26. Dublin, ss. 161-171.

TILLICH P. (1957). *Protestant Era*, The University of Chicago Press.

TOCQUEVELLİ de A. (2016). *Amerika'da Demokrasi*, çev. Seçkin Sertdemir Özdemir, İletişim Yayınları.

TOSCANO A. (2013). *Fanatizm*, çev. Barış Özkul, İstanbul, Metis Yayınları.

TRAVERSO E. (2001). *Marxistler* ve *Yahudi Sorunu*, çev. Ayşe Tekin, İstanbul, Yazın Yayıncılık.

TRAVERSO E. (2024). *Devrim: Bir Entelektüel Tarih*, çev. Osman S. Binatlı, Ayrıntı Yayınları.

TUĞRUL S. (2010). *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban*, İletişim Yayınları.

TUĞRUL S. "Tek Tanrı'nın Akın Egemenliğinden Siyasinin İçkin Egemenliğine" *Amme İdaresi Dergisi*, C.46, S.1.

TURNER D. (2011). "Marksizm, Kurtuluş Teolojisi ve Olumsuzlama Tarzı" *Kurtuluş Teolojisi*, ed. Christopher Rowland, çev. M. Fatih Karakaya, Sevinç Altınçekiç, Ayrıntı Yayınları.

VATTER M. (2021). *Divine Democracy: Political Theology after Carl Schmitt*, Oxford University Press

VOGELIN E. (2021). *Siyasi Dinler*, çev. Sezai Zeybekoğlu, Küre Yayınları.

VRİES H. SULLİVAN L.E. (ed). *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World,* Fordham University Press

WALTER B. (2023). *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yayınları.

WALZER M.(2013). *Exodus and Revolution*, Basic Books.

WEİL S. (2021). *Baskı ve Özgürlük,* çev. Öykü Kurtuluş, Mecaz Yayınları.

WEST C. (1991). *The Ethical Dimensions of Marxist Thought*, Montly Review Press.

WEST C. (1993). *Prophetic Thought in Postmodern Times: Beyond Eurocentirism and Multiculturalism*, Monroe: Common Courage Press.

WEST G. (2011). "İncil ve Yoksullar: Teolojiyi Uygulamanın Yeni Yolu" *Kurtuluş Teolojisi*, ed. Christopher Rowland, çev. M. Fatih Karakaya, Sevinç Altınçekiç, Ayrıntı Yayınları.

WHEEN F. (2006). *Marx's Das Kapital*, Grove Press.

WIELENGA B. (2011). "Asya'da Kurtuluş Teolojisi," *Kurtuluş Teolojisi*, ed. Christopher Rowland, çev. M. Fatih Karakaya, Sevinç Altınçekiç, Ayrıntı Yayınları.

WILLIAMS A.A.John. (2016). *Christian Socialism As Political İdeology*, (PhD Thesis), England: Thesis submitted in accordance with the requirements of the University of Liverpool for the degree of Doctor in Philosophy.

WOOD A. W.(2020). *Karl Marx*, çev. Dilek Yücel, Barış Aydın, İletişim Yayınları, 2020.

WOOD E.M. (2003). *Kapitalizm Demokrasiye Karşı*, çev. Şahin Artan, İletişim Yayınları.

YANNARAS C. (1983). "A Note On Political Theology", *St. Vladimir's Theological Quarterly*, ss. 53-56.

YARDIMLI A. (2006). *Hegel'in Tarih Felsefesi*, İdea Yayınevi.

ZEYBEKOĞLU Emre, "Hobbes ve Schmitt'te Bir Mekanizma Olarak Devlet", İstanbul: *Milletlerarası Hukuk ve Milletlerarası Özel Hukuk Bülteni*, C.1-2. ss.969-980.

ZİZÉK S. (2011). *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları.

Zizék S. (2018). *Şiddet*, çev. Ahmet Ergenç, Encore Yayınları.

ZİZÉK S.(2003). *The Puppet and the Drawf: The Perverse Core of Christianity*, MA: The MIT Press.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	Bilge SARIOĞLAN		
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı	İngilizce		
Eğitim Durumu	**Başlama - Bitirme**		**Kurum Adı**
Lise	2006	2010	Orgeneral Eşref Bitlis Lisesi
Lisans	2011	2015	İnönü Üniversitesi
Yüksek Lisans	2015	2018	İnönü Üniversitesi
Doktora	2018	-	Bursa Uludağ Üniversitesi
Çalıştığı Kurum (lar)	**Başlama - Ayrılma**		**Çalışılan Kurumun Adı**
1.	-	-	-
2.	-	-	-
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:	Bilge Sarıoğlan, Karl Marx'ı Politik Teolojinin Faili Olarak Okumak Mümkün mü?, *Felsefi Düşün Dergisi*, S.20, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, Nisan 2023. Bilge Sarıoğlan, Marksizm ve Teoloji Arasındaki Köprünün Apokaliptik Materyalist Temsilcisi: Walter Benjamin, Palestra Scientific Research Congress February 01.02.2025.		
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
	Tarih: **İmza:** **Adı-Soyadı:**		14/02/2025 Bilge SARIOĞLAN